НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

ISSN 0130-6936
1996
1





Напередодні весілля:
Молода і дружка.
Драбів, Черкаська область.
Фото І. І. Лисенка, 1989.

ЖУРНАЛ ІНСТИТУТУ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО НАН УКРАЇНИ І МІЖНАРОДНОЇ АСОЦІАЦІЇ ЕТНОЛОГІВ

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

1 1996

СІЧЕНЬ — ЛЮТИЙ

(248)

Рік заснування 1925

КИЇВ

НАУКОВА ДУМКА

У ЖУРНАЛІ

© Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 1996

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ:

Національна Академія Наук України,

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України,

Міністерство культури та мистецтв України

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

О. Г. КОСТЮК (головний редактор),
Л. Ф. АРТЮХ,
Ю. Г. ГОШКО,
С. Й. ГРИЦА,
П. П. КОНОНЕНКО,
Богдан МЕДВІДСЬКИЙ (Канада),
Микола МУШИНКА (Словаччина),
С. П. ПАВЛЮК,
М. І. МОЗДИР,
М. М. ПАЗЯК (заступник головного редактора),
О. К. ФЕДОРУК,
В. А. ЮЗВЕНКО

Адреса редакції:

252001 МСП, Київ 1,
вул. Грушевського, 4
Телефон 229-50-29

Науковий редактор *О. Г. Костюк*
Відповідальний секретар *І. М. Власенко*
Редактори відділів *В. Т. Скуратівський, Г. М. Тищенко, К. М. Шпак*
Художні редактори *М. І. Стратілат, Н. М. Абрамова*
Технічний редактор *О. В. Дивуля*
Коректор *Н. А. Дерев'янко*
Комп'ютерна верстка *Л. І. Баклашової*

Здано до набору 12.06.96. Підп. до друку 18.07.96. Формат 70x108/16. Папір друк. № 2. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 8,4. Ум. фарбо-відб. 8,93. Обл.-вид. арк. 9,76. Тираж 2560 пр. Зам. 6-346

Оригінал-макет підготовлено у видавництві «Наукова думка». 252601 Київ 4, вул. Терещенківська, 3. Київська книжкова друкарня наукової книги. 252004, Київ 4, вул. Б. Хмельницького, 19.

«НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ», № 1 (248), січень — лютий, 1996. Журнал Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України і Міжнародної асоціації етнологів. Заснований в 1925 р. Виходить 1 раз на 2 місяці. (Українською мовою). Головний редактор Олександр Костюк. Київ, видавництво «Наукова думка». Адреса редакції: 252001, вул. Грушевського, 4. Київська книжкова друкарня наукової книги, 252004, Київ-4, вул. Б. Хмельницького, 19.



З ІСТОРІЇ НАУКИ, КУЛЬТУРИ ТА ПОБУТУ

МАКСИМ РИЛЬСЬКИЙ ПРО ГЕРОЇЧНИЙ ЕПОС СЛОВ'ЯН

Широко знаний як поет, Максим Рильський добре відомий також як учений — літературознавець, мовознавець, мистецтвознавець і, зокрема, як фольклорист. Адже недарма він довгий час очолював Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії Академії наук України і був обраний академіком АН УРСР (1943) та АН СРСР (1958).

У науковому доробку М. Т. Рильського важливе місце займає фольклористика. У цій галузі він має більше двадцяти важливих наукових робіт, є автором або співавтором праць, що з'явилися в переважній більшості у видавництві Академії наук України, таких як «Сербські епічні пісні» (1947), «Героїчний епос українського народу» (1955), «Кобзар Єгор Мовчан» (1958), «Історичний епос східних слов'ян» (1958), «Українські думи і героїчний епос слов'янських народів» (1963) та інших. Крім того, за редакцією М. Рильського видано багато наукових і популярних праць про фольклор та різного роду збірників уснопоетичної творчості. Все це складає його вагомий внесок в українську фольклористику.

Серед фольклористичних праць Максима Рильського виділяються спеціальні дослідження і науково-популярні статті, присвячені героїчному епосові слов'янських народів. Взагалі народна героїка в художньо-епічному вираженні привертала його увагу і як поета, і як ученого-фольклориста.

Однією з перших фундаментальних фольклористичних праць М. Т. Рильського є публічна наукова лекція «Сербські епічні пісні», прочитана 1947 р. в Києві по лінії лекційного бюро управління у справах вищої школи при Раді міністрів України і видана цього ж року окремою брошурою. У ній з глибоким знанням справи дається оцінка сутності юнацьких, тобто героїчних, пісень сербського народу — «законної гордості сербів», якими захоплювалися Ґете, Міцкевич, Пушкін, а з українських письменників Михайло Старицький і Леся Українка. Зокрема, Старицький у 1876 р. видав у Києві книгу «Сербські народні пісні» у своєму перекладі, а Леся Українка, як зазначає М. Рильський, «під впливом сербського епосу написала... геніальну поему «Віла-посестра», що є одним з підтверджень світового значення героїчних (юнацьких) пісень сербського народу.

Максим Рильський звернув увагу на те, що сербські героїко-епічні пісні М. Старицький називав думами, бо «вони справді мають чимало спільних рис і з нашими думами, і з російськими старинами, чи, за штучним терміном, билинами». Виконувались ці пісні переважно народними співцями-професіоналами, такими, «як і наші кобзарі та лірники». І ті й інші проходили «спеціальні школи» (тобто вчилися у народних майстрів співу й гри на відповідних інструментах). У сербських виконавців епічних пісень, як і в українських кобзарів та лірників, «так само була потаємна, професійна мова, що служила для заховання фахових чи то особистих



Максим Рильський. Фото, 1960.

таємниць». Нарешті, сербські епічні пісні, як і думи та билини східних слов'ян, мають дуже подібну поетику, що й зближує, за спостереженням М. Рильського, ці народнопоетичні твори. «Проте, — робить суттєве зауваження М. Рильський, — слід сказати, що всім своїм складом, напруженістю драматичної дії, густотою фарб, своєрідним, сказати б, повівом сербські епічні пісні становлять явище, яке виразно виділяється серед поезії інших народів». Цю думку він ілюструє на ряді переконливих прикладів, подаючи цілу низку сербських юнацьких пісень у власному досконалому перекладі.

М. Т. Рильський, окрім відзначеного, з науковим обгрунтуванням запропонував свою спробу періодизації сербського героїчного епосу, поділяючи його на п'ять періодів. При цьому він зробив таке зауваження: «Можлива, розуміється, і інша періодизація», що характеризує скромність і тактовність цього великого поета і талановитого вченого як людини.

У ряді інших фольклористичних робіт Максим Рильський головну увагу звертає вже на східнослов'янський героїчний епос, насамперед українські думи та історичні пісні і їх зв'язки з уснопоетичним епосом російського та білоруського народів. У цьому відношенні особливо показовими є його «преамбула» (під назвою «Живе відображення історії») до Всесоюзної наради з питань епосу східнослов'янських народів, яку проводив у Києві в червні 1955 р. Інститут світової літератури АН СРСР разом з Інститутом мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН України, та «Заключне слово» на цій же нараді, а ще більшою мірою грунтовна наукова стаття «Героїчний епос українського народу».

У виступах на Всесоюзній нараді з питань епосу східнослов'янських народів М. Т. Рильський відзначив плідну роботу вчених по вивченню генези й розвитку епічної прози росіян, українців і білорусів, а саме билин, дум та історичних пісень. Їх історія «відбиває великий шлях» розвитку визвольної боротьби за краще майбутнє. «У цій боротьбі, — за словами М. Рильського, — народ завжди зберігав риси оптимізму, любові до вітчизни, високого героїзму. Ці риси яскраво відбились в епічних творах східних слов'ян». Насамперед у героїчний епос вкладали трудові маси «всі свої почуття, весь свій життєвий досвід, розум і силу». У билинах, думах та історичних піснях, в образах їх героїв, як справедливо підкреслює М. Рильський, «відчуваєш подих народної історії з її прекрасними людьми, які дали рідному краєві вірних синів, мужніх захисників рідної землі... Героїчний епос східних слов'ян широко охоплює дійсність, це — правдивий народний літопис життя».

Відзначаючи спільні риси героїко-епічної творчості українського, російського і білоруського народів, Максим Рильський наголосив на тому, що її традиції «йдуть із глибокої давнини — з часів Київської Русі», яку за

радянського періоду вважали «спільною колискою для трьох народів-братів». Безумовно, це не відповідає сьогочасним науковим висновкам, за якими, зокрема, витоки східнослов'янського героїчного епосу сягають не пізніше середини першого тисячоліття нашої ери. М. Рильський добре розумів, що «судьбы и пути развития... русских былин и украинских дум — различны», як він заявив у заключному слові на Всесоюзній нараді з питань епосу східнослов'янських народів, хоча й говорив про це, зважаючи на обставини, приглушено. Одначе навіть такі беззаперечні загальні твердження викликали у певної групи учасників думку про «диаметрально противоположный» характер висловлювань на цій нараді, що яскраво свідчить про ту атмосферу, в якій доводилося працювати українським фольклористам у радянський період. У передмові до збірника «Украинские думы. Перевод с украинского и примечания Г. Н. Литвака» (Сімферополь, 1958) М. Т. Рильський відзначив, крім високого героїчного пафосу і глибокого патріотизму, такі характерні риси українських дум, як «их реалистический характер, почти полное отсутствие сказочных элементов, фантастики». Це виділяє думи серед інших епічних творів слов'янських народів.



Бандурист Федір Жарко.
Фото А. Мельниченка. К., 1979.

В узагальнюючій праці наукового характеру «Героїчний епос українського народу» (яка 1955 р. була випущена окремим виданням) Максим Рильський підсумував свої спостереження над українськими думами та історичними піснями і, зосібно, характером їх спорідненості з епосом болгарського, сербського і російського народів, насамперед з билинами, які він, за установкою того часу, називав лише російськими. М. Рильський відзначає, що «українські думи та історичні пісні мають незаперечні риси спорідненості з найдавнішими... російськими билинами київського та новгородського циклів», причому «першого (тобто київського циклу. — П. О.), само собою розуміється, особливо». І далі робить таке важливе зауваження: «Перекочувавши завдяки історичній долі на далеку північ і зберігши своє життя, знов-таки завдяки історичним умовам, до наших днів, билини досі мають ряд особливостей, зокрема пейзажних, що вказують на місце їх первісного зародження». Відзначаючи «різницю в часі походження російського билинного епосу та українських дум» і «різну їх історичну долю, — продовжує М. Рильський, — ми не можемо не визнати рис спільності в поетиці, в характері, в світогляді, притаманних цим творам народного генія».

З наведеного випливає, що М. Т. Рильський прекрасно розумів невідповідність стосовно билин означення «російські», особливо щодо билин київського циклу. Адже вони стали формуватися, як свідчить аналіз змісту билин про «старших богатирів», десь у середині або на початку другої половини першого тисячоліття нашої ери і в період Київської Русі досягли свого апогею, відбиваючи в першу чергу героїку цього часу, а також соціально-побутове життя древніх русинів-українців. Згодом з'явилися, оче-

видно, не без впливу билин київського циклу, билини новгородські, які й започаткували власне російський героїчний епос. Він же ввібрав, починаючи з XIV — XV ст., і український билинний епос, що був витіснений з колишньої метрополії Київської Русі новими, більш «мобільними» фольклорними жанрами, як висловився М. Рильський, «на далеку північ», «перекочував» туди «завдяки історичній долі», де поступово зрусифікувався у мовному відношенні, доживши «до наших днів» і зберігши «ряд особливостей», які й указують «на місце... первісного зародження» билин, тобто на стародавні українські землі. Ось чому українські билини, злившися з російськими, стали називатися лише російськими, хоча й зберігали ряд характерних особливостей свого стародавньоукраїнського походження. Це прекрасно розумів М. Рильський, та не міг сказати правди в умовах імперсько-більшовицького режиму, змушений був висловлювати її в завуальованій формі, про що свідчить хоча б вище наведена цитата. З цієї ж причини лише побіжно сказано (до речі відзначити, не без впливу М. Т. Рильського) про національну приналежність «восточнославянских былин, сохранившихся в русском фольклоре», у першому виданні «Программы курса «Литературы народов СССР» (Суми, 1978), а також у деяких наступних її виданнях-варіантах (Москва, 1981, 1987). Одначе й це для того періоду було неабияким ризиком. Тільки в наш час з'явилася можливість відкрито висловити правду про походження і національну атрибуцію східнослов'янських билин, які за традицією ще й тепер багато хто називає тільки російськими.

Отже, думки Максима Рильського про героїчний епос слов'ян науково виважені, в ряді випадків оригінальні й перспективні. Вони, засновані на глибокому знанні фактичного матеріалу, збагачують наші уявлення про народну героїко-епічну поезію слов'янського світу, переконують у її важливому міжнародному значенні, а також розкривають перспективи для подальшого дослідження ряду проблем цієї всесвітньовідомої народної поезії. В цьому й криється безсумнівна заслута М. Т. Рильського як вченого-фольклориста.

Павло ОХРІМЕНКО

Суми

РАННІ КИЇВСЬКІ ГРАВЮРИ ТИПУ «НАРОДНИХ КАРТИНОК»

До пам'яток давньої української гравюри належать дереворізи, виготовлені друкарнею Києво-Печерської лаври у другій половині 1620-х років. «Лаврські листки», «печерські аркуші», «листки з ксилографічними зображеннями» (під такими назвами вони згадуються в літературі) викликають художню і соціокультурну зацікавленість. З'явилися вони в період розгортання національно-визвольної боротьби в Україні. В ці роки Київ повертає собі втрачену з великокняжих часів роль загальнонаціонального, політичного та культурного центру. Образно-художні, сюжетні особливості «лаврських листків», форми їх соціального побутування додають істотні штрихи для поглиблення уявлень про духовно-естетичні потреби, світоглядні орієнтири української людності, пробудженої національно-визвольним рухом.

Аналіз художніх якостей «листків» важливий для уточнення часу виникнення естампу в Україні й на східнослов'янських землях у цілому, виявлення визначальних стилістичних тенденцій розвитку всього тогочасного українського мистецтва, його ідейно-образного репертуару, іконографії тощо. Адже через воєнні лихоліття, конфесіональні конфлікти з тих часів (майже до кінця XVII століття) пам'ятки мистецтва з Наддніпрянщини, крім граверства, не збереглися. Становить інтерес питання авторства «листків». З того періоду до нас дійшло обмаль відомостей про майстрів-образотворців, які працювали в Україні.

«Лаврські листки» привернули увагу дослідників ще в першій чверті минулого століття [1]. Вперше їх описав Д. О. Ровинський і високо поціновував В. В. Стасов. Вони досліджені у ряді праць [2]. У різний час «лаврські листки» привертали увагу багатьох мистецтвознавців, істориків літератури, мовознавців тощо. Але й понині вони належно не оцінені, відомості про них мають описовий характер, окремі міркування недостатньо переконливі. Нижче дещо детальніше розглянемо «лаврські листки».



Майстер Л. М. (?) «Неопалима купина». 1626. Дереворіз.

Точно встановити час виникнення естампної графіки в Україні, як і в інших країнах, навряд чи колись комусь вдасться. Поява перших зразків гравюри пов'язана з декоративно-вжитковим мистецтвом. Збереглися зразки набійчаних тканин ще з давньоруських часів, приблизно тоді вони з'являються і в Західній Європі [3]. Візерунки, тиснені з граверських форм на левкасі, оздоблюють старі українські ікони [4]. Граверську техніку використовували давні інтроліґатори [5]. Окремі спроби в галузі граверства зроблені у Львові ще до виникнення українського друкарства [6]. В оправах старих книжок збереглося ряд давніх естампів, очевидно, українського походження, які, на жаль, нині немає можливості датувати належно аргументовано [7].

Слушною є думка дослідника про те, що «багатство ритодрукарського матеріалу українських стародруків у порівнянні з рукописами, бідними на мініатюри, має напевно причину в попередньому розвиткові ритодрукарської техніки»[8]. Міцність паперу, на якому друкували гравюри, не сприяла довгому зберіганню естампів. Із старих естампів, зокрема «лаврські листки», дійшли до нас завдяки тому, що були вплетені або вклеєні до рукописних чи друкованих книг. Зміни смаків та естетичних уподобань, політичної та конфесійної кон'юнктури часто сприяли свідомому нищенню станкових гравюр. З вище зазначеного логічно припустити, що на українських землях естамп передував гравюрі у друкованій книзі. Так само, як і в Західній Європі, де гравюра з'явилася у догутенбергівську добу [9]. Подібне спостерігаємо і в Росії [10]. Щоправда окремі автори вважають першими зразками українського естампу відтиснуті на окремих аркушах у Львівській братській друкарні 1616 р. зображення євангелістів, згодом вклеєні у рукопис замість мініатюр [11]. Все підтверджує, що ці гравюри були виготовлені для нездійсненого стрятинського видання «Четвероєвангелія». За своїм призначенням, як книжкові ілюстрації, вони оздобили львівське «Євангеліє» 1636 р. Однак, ці твори, як і деякі інші, зокрема книжкові гравюри, тиражовані на окремих аркушах, не можна вважати суто естампами [12]. Первісне і основне функціональне призначення їх було інше.

Розв'язанню питання щодо виникнення первістків української станкової графіки сприяють саме «лаврські листки». Усього образотворчих композицій, вміщених на «листках» нараховується вісім. На деяких знаходимо дві або три гравюри. Інколи один і той же дереворіз вміщено на різних аркушах, іноді з іншим текстовим супроводом і гравюрою з образотворчих композицій «листків». Окремі гравюри «листків» бачимо в деяких тогочасних лаврських друках. Сім гравюр вміщено на аркушах з обабічним друком.

На одній з них відтворено ікону «Неопалима Купина», що має дату — 1626, сигнет із зображенням місяця-молодика і сонця та підписані моногра-

мами ЛМ, ПБ. Остання монограма та сигнет належать визначному культурному діячеві, працівникові лаврської друкарні Памво Беринді [13]. Гравюра відтворює один з іконографічних варіантів відомого образу. Семантика його пов'язана з біблійною легендою — як пророк Мойсей бачив на горі Хорив палаючий терновий кущ, що не згорав. Вважається, що в старозавітній оповіді міститься передбачення євангельського чуда — діва Марія народила і лишилася пречистою дівою. Композиція твору досить складна, її елементи мають символічне навантаження [14]. У центрі зображено Богородицю, яка тримає на лівій руці трирічного Сина, правою притискує до грудей храм, на тлі якого відтворено Христа в образі Вічного Архієрея. Центральне зображення вписане у восьмикутну зірку. В площинах поміж променями закомпановано символи євангелістів, фігури представників ангельського воїнства різних рангів, зокрема тих, які уособлювали за апокрифами природні стихії [15]. Окремі зображення мальовничо розміщені на аркуші. Силуети постатей, їхні руки, постави майстерно зритмізовано в єдиному декоративному образотворчому акорді. Вся композиція, вибудована пружними, гнучкими лініями, створює враження ажурного мережива. Трактування образу Марії відповідає уявленням про неї, як небесну заступницю всіх вірних, якою вона постає в апокрифах [16].

Ікона була вельми популярна в народі, оскільки вважалося, що вона здатна оберігати від пожеж, а також, у даній версії, інших природних стихій. Звернення до відтворення образу саме в такому іконографічному зображенні було суголосне тому суворому часові, що вимагав від людей непохитної стійкості й мужності [17].

З іконописом і монументальним живописом генетично пов'язана композиція «Страшний суд». Даний сюжет — один з найпоширеніших у християнському мистецтві. В Україні з ним були знайомі ще до прийняття християнства [18]. Страшносудні сюжети в українському іконопису та монументальному живопису відомі у розмаїтих іконографічних модифікаціях [19]. Особливо актуалізувалася страшносудна тематика, як і апокаліптична, в періоди соціальних катаклізмів, гострих конфесіональних конфліктів. Усе це було притаманне життю тодішньої України.

Побудова київської гравюри досить традиційна. Вона лише модифікує окремі деталі відповідних рекомендацій найбільш традиційних православних іконописних оригіналів, становлячи дещо скорочену редакцію розгорнутого варіанту канонічної іконографічної схеми [20]. Суголосність реаліям тогочасної дійсності відтворено в образах грішників, які приречені на пекельні муки. Їхнє західноєвропейське і східне вбрання підкреслює, що це католики, протестанти, магометани, з якими вели напружену боротьбу православні українці. Як і вище розглянутий твір, ця гравюра майстерно скомпонована, їй притаманна помітна декоративність і мажорний лад. Українському мистецтву були чужі елементи форсованої жорстокості, навіть у зображенні пекельних мук. Сцена постає як торжество православ'я, ширше — добра над лихом. Привертає увагу площинність трактування композиції, притаманна багатьом тогочасним українським гравюрам, та значна частина простору незаймана штихилем. Застосовуючи ці прийоми, майстри досягали органічної єдності зображення з площиною аркуша, а також використовували природні якості білого паперу, його природну «світлоносність», як додатковий засіб для підсилення художнього ефекту твору.

Дереворіз «Страшний суд» непідписаний і недатований. Аркущ, на якому він вміщений, має дату друку — 27 квітня 1627 р. Враховуючи, що ця гравюра раніше з'явилася у лаврському виданні «Тріодь пісна», котру почали друкувати наприкінці 1625 р. до лютого 1627 [21], можна визначити час її створення — 1626 або 1625 р. Адже дереворізи для друків могли виготовляти, а частково, очевидно, так і робили заздалегідь.

Щодо датування, це стосується недатованої і непідписаної гравюри «Лествиця», що видрукувана в «Тріоді», а пізніше на тому ж «лаврському листку», що й «Страшний суд». За стилістикою та манерою виконання дереворіз «Лествиця» (що українською мовою означає — драбина) близько стоїть до вище розглянутої гравюри. Вона декоративна, має виважену ком-

позицію, виконана соковитим штрихом. В основі сюжету покладені мотиви твору «Лiствиця» відомого християнського ченця-подвижника Іоанна, складеного ним у перші десятиріччя VI ст. Епізоди його житія ввійшли до складу «Тріоді пісної». Лiствиця зображує шлях монастирського подвижництва, духовного вдосконалення, спасіння душі впродовж земного життя до раю. Композиція відтворює групу ченців з Іоаном біля монастиря. Декотрі з ченців-праведників долають лiствицю, де на них чекає Христос. Грішні душі потрапляють до пекельного полум'я.



Майстер Л. М. (?) «Чистота аки лівиця». 1627. Дереворіз.

Розглядаючи сюжети гравюр «лаврських листків», зміст їх текстової частини, що здебільшого повчального характеру, не можна не звернути увагу на певну тенденцію в їх відборі. Йдеться про послідовне утвердження культу монастирського подвижництва, життя праведних пустельників тощо. Характерно, що в текстах, друкованих на «листках», їх автори користуються цитатами з Прологів — популярних на той час перекладних рукописних збірників візантійсько-болгарського походження [22]. Серед джерел Прологів були крім іншого патерики — твори, в яких оповідалося про життя окремих монастирів [23], повчання та житія визначних ченців-подвижників (у тому числі й Іоанна Лiствичника). В цей час посилюється увага до визначної пам'ятки давньокиївської літератури «Патерика Печерського», виходить друком Санайський патерик Іоанна Мосха (К., друкарня С. Соболя, 1628) [24]. Послідовна пропаганда монастирського подвижництва була складовою частиною ідеологічної програми, яку проводили інтелектуали, гуртуючись навколо лаврської друкарні [25]. Це мало сприяти загальному піднесенню авторитету Печерського монастиря як одного з провідних осередків національного духовного відродження.

Ксилогравюру «Чистота аки дівиця» супроводжують тексти з «Скитського патерика» та «Пролога». Вона видрукувана на тому ж аркуші, що й згадані дереворізи «Страшний суд» та «Лiствиця». Згодом її бачимо в лаврському виданні «Акафістів» (1629 р.). Гравюра позначена двома вже згадуваними монограмами — ЛМ, ПБ та сигнетом. Вона також має дату — 1627 р. Це один з найпоетичніших за настроєм творів тогочасного українського граверства. В основу сюжету ксилогравюри покладено мотив подвижницької боротьби добра з лихом. Чистота зображена в одязі цариці, яка стоїть на місяці. В лівій руці тримає вазон з квітами, правій — чашу з своїми сльозами, якими гасить грішні помисли. На ужівці Чистота тримає лева —

знак покори. Праворуч диявол, що тікає від неї. По центру композиції — сяюче сонце. В небесах — Христос, до якого звертається Чистота (слова її, вигравірувані ланцюжком, виходять з вуст і сягають христового престолу). Внизу праворуч, у темній печері — душа грішна оплакує свою долю.

На одному з «Лаврських листків» відтворено композицію на мотиви житія Памва Нітрійського. Фрагменти тексту житія віддруковані тут же. Знаменитий подвижник зображений під розп'яттям, позаду якого — пророк Мойсей та Адам. До Памви йдуть преподобна Маланія та Аммон з грошами для роздачі жебракам. Написи на полі гравюри «Єгипет» та «Лівія» — відповідно вгорі та внизу — вказують про місця, де жив подвижник. Гравюра видрукувана також у «Лексиконі» П. Беринди, виданому Лаврою 1627 р.

На звороті цього ж аркуша дереворіз «Антоній Великий йде до Павла Фівейського», датований 15 листопада 1626 р. На своєму шляху до преподобного Павла Антоній зустрічає сатира з сатиринятами, Олександра Македонського, іпокентавра, вовчицю. Композиція має симультанний характер. Кожну із згаданих зустрічей зображено, як окремий епізод. Отже, постать Антонія відтворена кілька разів. Остання — перед печерою, де сидить Павло Фівейський. Зображенню дано пояснення в тексті, вміщеному під гравюрою, що була видрукована в «Тріоді пісній» (1627 р.). Характерно, що в цій книзі є дереворіз-квадриптих із зображеннями зустрічі Антонія Великого з Павлом Фівейським в одному з клейм та Антонія і Феодосія Печерських — в іншому. Таким чином видавці прагнули утвердити думку про спадковість чернечих традицій українських та давніх — візантійських [26].

Серед зображень «листків» — композиція на сюжет з Апокаліпсису «Руйнування четвертої печаті». На гравюрі досить точно відтворено відповідний короткий фрагмент з Апокаліпсису. В центрі гравюри — Смерть з косою на чалому коні. За нею — пекло в образі чудовиська, яке поглинає людей. Тут же собаки розривають на частини чоловіка. Голод зображено у вигляді великої плити, що чавить пшеничні колоски. У верхній частині — караючий меч. Дереворіз позначений 1626 р. Аркуш, на якому він відбитий, має дату: 9 грудня цього ж року. Вміщено гравюру також і у «Тріоді пісній».

Передостанній з розглядуваних дереворізів композиційно поділений на дві широкі вертикальні смуги. Ліворуч — хрест на Голгофі. Праворуч на суцільно залитому чорною фарбою тлі відтворено статуарно трактовану видовжену в пропорціях постать преподобної дівиці Акилини Федорівни — черниці Воздвиженського жіночого монастиря на Печерську. Стилістика твору, монументальність трактування образу змушують згадати давній іконопис. Датований твір 31 липня 1627 р. й позначений сигнетом П. Беринди.

Розглянуті «лаврські листки» хоч і мають чимало рис естампної графіки, все ж істотною мірою пов'язані з книжковою графікою. І не лише тому, що їх більшість була використана в різних виданнях. Самі «лаврські листки» віддруковані переважно книжним способом: з обох боків аркуша, в поєднанні із значним обсягом тексту. Верстка ілюстрацій і тексту, як правило, така ж, як у книгах тих часів.

1629 р. позначено «листок» «Темниця богоугодна святих засуджених» (з монограмою та сигнетом П. Беринди). Від попередніх дереворізів цей принципово відрізняється своїм «некнижковим» характером. Його формат — поперечне фоліо (такого формату жодна українська книга тих часів не мала), незаймана текстом зворотня сторона аркуша є підтвердженням того, що саме ця гравюра становить собою справжній естамп, до того ж — найраніше відомий у східнослов'янському мистецтві й друкарстві. Сюжетно ксилогравюра пов'язана з житієм Іоанна Ліствичника. Твір змальовує образи подвижників, кожний з яких добровільно піддає себе різним тортурам, прагнучи запобігти можливим гріховним спокусам. Хтось мордується безсонням ночами, або б'є себе в груди у нескінченних молитвах; хтось голодує, або має зв'язані руки, хтось безперервно ридає. Обличчя персонажів розроблено лише в найхарактерніших рисах. Окремі постаті (по одній чи по дві) розміщені під арками, що підтримують ажурні колонки, рядами у двох

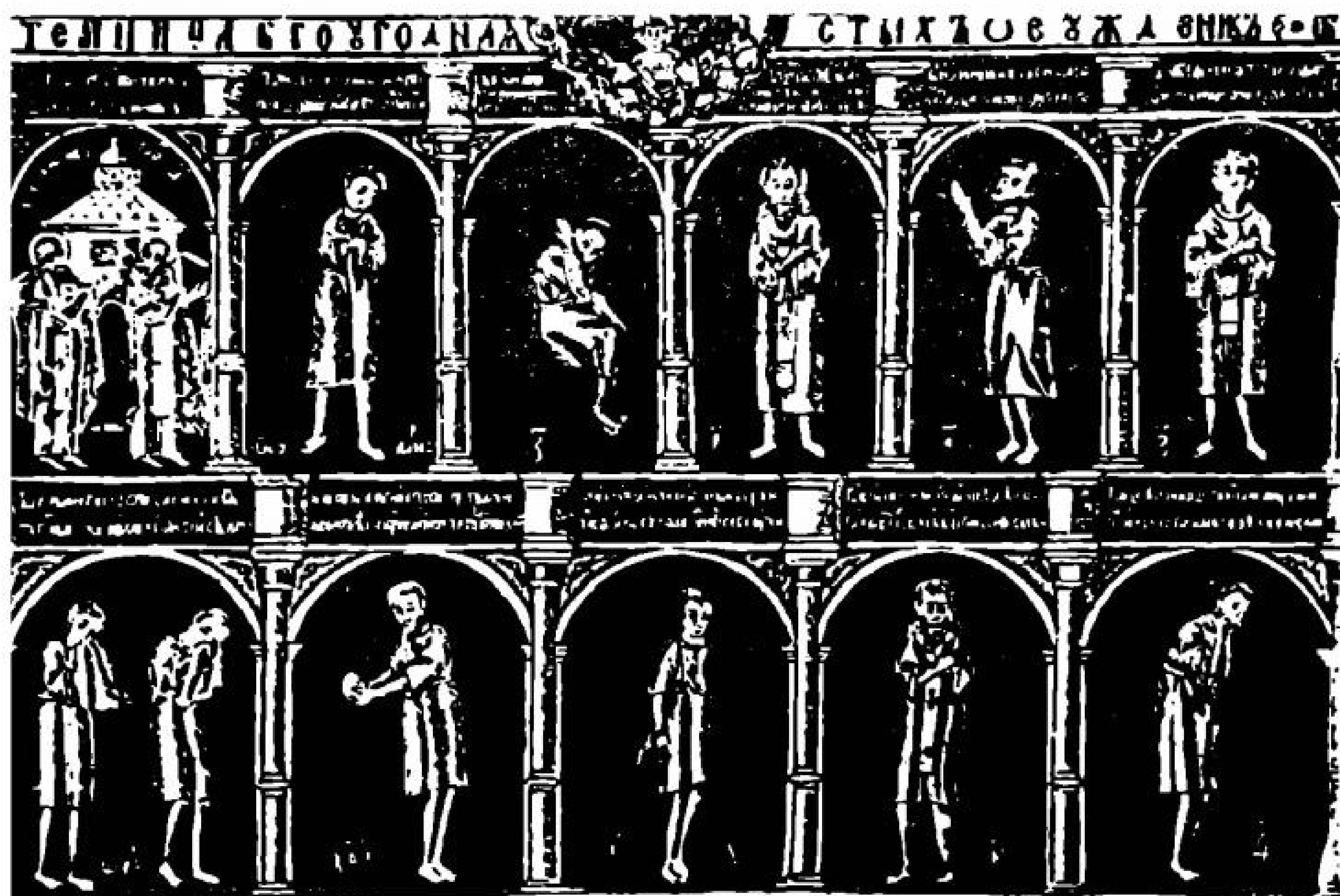
регістрах. Світлі, модельовані тонким чистим штрихом постаті, як і архітектурні деталі, виразно вияскравлюються на суцільно залитому чорним тлі. Це ще більше акцентує вишуканість, сповнених експресії поз і рухів, через які передано емоціональні стани відповідних персонажів. Технічна філігранність виконання дереворізу спонукала деяких дослідників вважати цей твір гравюрою на олові чи мідеритом [27]. Маємо тут однак досить рідко використовувану дереворізну техніку — «білим по чорному», що значно складніша та трудомісткіша за традиційний дереворіз й потребує точного ока і впевненої, досвідченої руки.



Майстер Л. М. (?) Преподобна Акилина Федорівна. 1627. Дереворіз.

Джерелом іконографії ряду дереворізів з «листків», очевидно, були прориси з місцевих ікон. Іконографію і прототипи деяких гравюр («Лествиця», «Чистота», «Темниця», «Руйнування четвертої печаті») визначити важче. Мабуть, взірцем для автора або авторів цих композицій слугували гравюри. На той час практика їх використання при створенні нових творів була поширена серед митців повсюдно в Європі [28]. Які ж гравюри були взірцями для композицій київських дереворізів. Судячи з іконографії гравюри «Руйнування четвертої печаті», автор її композиції взяв за зразок якийсь польський чи німецький варіант. Інша справа — джерела іконографії решти названих ксилогравюр, котрим притаманна візантизуюча стилістика. Мабуть, варто зважити на те, що для деяких гравюр ряду ранніх лаврських видань зразком послужили композиції дереворізів книжок, виданих у православній друкарні, заснованій на початку XVI ст. у Венеції вихідцем з Балкан Божидаром Вуковичем. У свою чергу іконографічним зразком для дереворізів божидарівських видань були давні візантійські ікони [29]. Візантизуючий напрямок розвивали місцеві італійські майстри й греки, які, як і балканські слов'яни, емігрували із захоплених турками рідних земель до відомої своєю релігійною толерантністю Венеції [30]. Є відомості, що візантійські іконографічні зразки, пов'язані з венеціанським мистецьким середовищем, вкорінювалися в український художній грунт не лише за посередництвом книжкових гравюр, а, вірогідно, завдяки естампам чи іконним прорисам [31].

Можливо, носієм цієї іконографії був художник, запрошений лаврою для створення ілюстрації для «Тріоді пісної», що походив з великого торгівельного міста «далече..., — як пише П. Беринда у передмові до цього видання, от нас отстоящим»[32]. Цей художник помер 1630 р. від епідемії, що охопила Київ та прилеглі до нього землі [33]. Такими містами могли бути Краків та Венеція, де відповідно в 1491 та 1561 рр. побачили світ більш ранні церковнослов'янські видання «Тріоді пісної» [34]. На жаль, ім'я цього художника, який, очевидно, був автором композицій — рисувальником, до нас не дійшло. У гіпотетичній площині закладені можливі припущення, щодо його участі в гравіруванні конкретних творів. Утім, авторство дереворізів, вміщених на «листках», заслуговує на окрему увагу. Адже на деяких з них



Майстер Л. М, (?) «Темниця богоугодних святих засуджених». 1629. Дереворіз.

є монограма та сигнет П. Беринди, що, звичайно, сусідить монограмі ЛМ, що трапляється також під гравюрами, вміщеними в ряді тогочасних київських видань. Думаємо, що ця монограма належить граверові, який виконував дереворізи за рисунками різних художників.

Це підтверджує стилістичний різнобій вирізаних ним композицій і, одночасно, повторюваність у дереворізах з його монограмою суто технічних граверських прийомів. Очевидно, ним виконано всі дереворізи «листків». Немає, на жаль, достатніх підстав для остаточного розшифрування цієї монограми.

Існують лише припущення. Монограму, звичайно, розшифровують, як Леонтій монах. Існує гіпотеза, що це відомий тогочасний поет та друкар Тарасій Левкович Земка. Утім, останній користувався власною монограмою ТЛЗ, що цілком відповідає його імені. Відомий — Леонтій монах, що працював при лаврській друкарні, виконуючи доручення П. Беринди. Існує припущення, що за монограмою заховане ім'я словолитника Л. Ієрусалимовича [35]. Утім, через відсутність заслуговуючих на довіру відповідних свідоцтв, усі ці припущення залишаються досі в гіпотетичній площині.

У переважній більшості публікацій, де йдеться про П. Беринду, є твердження, що він був гравером-різчиком і, отже, брав безпосередню участь у створенні розглядуваних тут дереворізів. Певна річ, спокусливо було б пов'язати історію української гравюри з цим славетним ім'ям. Адже саме імена визначних особистостей, як справедливо зазначає дослідник слов'янської бароккової культури, «становлять собою значну естетичну та історико-культурну цінність, гіпнотично впливаючи на емоції шанувальників, відіграють вирішальну роль у долях і репутаціях авторів» [36]. Утім лише документальні свідоцтва, і тільки вони, могли б слугувати підтвердженням факту дотичності П. Беринди до мистецької праці, зокрема гравірування. Таких, однак, бракує. Ще В. В. Стасов висловлював слушну думку, що монограма П. Беринди та його сигнет належать друкареві, а не граверові [37]. Характерно, що монограму та сигнет П. Беринди знаходимо на сторінках видань, у підготовці котрих він брав участь, безвідносно до якихось образотворчих мотивів — безпосередньо серед набраних текстів. Монограми й сигнети використовували починаючи з інкунабул численні європейські друкарі [38], відомі монограми вітчизняних (згадана монограма ТЛЗ). Своїм сигнетом позначав свої видання І. Федоров, про зв'язок якого з гравюрною працею немає відомостей [39]. Нарешті, подібним сигнетом (сонце з місяцем) користувався Ф. Скорина, котрі зустрічаємо в гравюрах, що

прикрашають його видання. Доведено, що виконавцем гравюр він не був [40]. Об'єктивною в даному випадку є думка вченого: «Визначаючи вірогідність впливу Беринди на художнє рішення» окремих видань, немає «достеменних доказів того, що він був і гравером-різьбярем» [41].

На окрему увагу заслуговує питання соціального функціонування «лаврських листків». Здавна усталилася думка, що призначалися вони для «розповсюдження серед богомольців шляхом дарової роздачі чи продажу» [42]. Таким способом поширювалася і переважна більшість народних картинок у Західній Європі [43]. Але серед продукції цього типу на Заході існувала група естампів, що призначалися не масовому споживачеві. Маються на увазі гравюри, тексти до яких складені не національною мовою, а латиною, тобто були зорієнтовані на споживача освіченого. Зокрема подібні естампи, як і «Біблії бідних», розраховані були передусім на незаможних проповідників, як допоміжний матеріал у їх проповідницькій діяльності [44]. Уявляється, що подібним було й основне призначення «лаврських листків». Дещо пізніше естампи, видані Печерською друкарнею, готувалися з метою масового розповсюдження. Найбільш ранні були розраховані на ведення релігійної пропаганди серед населення України в умовах гострого протистояння конфесій. У відповідальній ролі проповідників, очевидно, виступали учні Києво-братської школи, згодом студенти Могилянської колегії та академії, відомі як «мандровані дяки» [45].

Про те, що «лаврські листки» переважно були розраховані на освіченого споживача, промовляє складність змісту окремих композицій. Тексти, що супроводжували зображення переважно були складені церковнослов'янською мовою. На той час вона переставала бути доступною пересічному читачеві, перетворившись серед православної людності на предмет і ознаку «високої» освіченості, якоюсь мірою перебираючи на себе ту роль, яку латинська мова відігравала у католицькому середовищі [46]. Не кожному освіченому читачеві було під силу розшифрувати криптографічні написи, вміщені під окремими дереворізами [47]. Слід думати, що подібних до «лаврських листків», на той час видань було більше. Але й ті нечисленні твори значною мірою збагачують наше уявлення про культурне життя Києва кінця першої чверті XVII ст.

Валентин ФОМЕНКО

Київ

[1] Див.: *Снегирев И.* О простонародных изображениях // Труды О-ва любит. рос. словесности. — 1824. — Ч. 4. — Кн. 10. — С. 125; *Його ж.* Лубочные картинки русского народа в Московском мире. — М., 1861.

[2] Див.: *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. — Т. 3 — 5. — СПб., 1881; *Стасов В. В.* Собр. соч. — Т. 2. — СПб., 1894. — С. 27 — 28, 172, 664; *Сахаров И.* Обозрение славяно-русской библиографии. — Т. I. — СПб., 1849. — № 203; *Каратаев И.* Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами. — Т. I. — СПб., 1883. — С. 385 — 386; *Голубев С. Т.* Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковно-славянских книгах преимущественно XVI и XVII столетий // Тр. Киев. дух. акад. — 1876. — № 2. — С. 378 — 382; *Маслов С. И.* Гравированные листки Киево-Печерской типографии. — Варшава, 1910; *Тітов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні у XVI — XVIII ст. — К., 1926. — С. 182 — 184.

[3] Див.: *Соломина В.* Древние памятники русской ксилографии // Искусство. — 1990. — № 3. — С. 66 — 68; *Якунина Л. И.* О трех курганных тканях // Тр. Гос. ист. музея, 1940. — С. 147 — 158.

[4] Див.: *Драган М. Д.* Українська декоративна різьба. — К., 1970. — С. 182.

[5] Див.: *Кісь Я. П.* Промисловість міста Львова у період феодалізму. — Львів, 1968. — С. 155.

[6] Див.: *Крип'якевич І.* До історії львівської гравюри в XVII ст. // Бібліологічні вісті. — 1927. — № 1. — С. 81; *Ісаєвич Я. Д.* Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. — Львів, 1975. — С. 15 — 16, 33; *Запаско Я. П.* Першодрукар Іван Федоров. — Львів, 1964. — С. 36.

[7] Див.: *Крип'якевич І. П., Луцик Р. Я., Максименко Ф. П.* Народні гравюри XVII ст. // Укр. мистецтвознавство. — К., 1971. — Вип. 5. — С. 150, 153 — 155; *Попов П.* Ксилографічні дошки Лаврського музею. — К., 1927. — С. 4 — 7.

[8] *Клименко П.* Українські ритодруки // Бібліологічні вісті. — 1924. — № 1 — 3. — С. 125.

[9] Див.: *Леман И. И.* Гравюра и литография. — СПб., 1913. — С. 23.

[10] Див.: *Немировский Е. А.* Возникновение книгопечатания в Москве: Иван Федоров. — М., 1964. — С. 142 — 145.

11 Див.: *Коляда Г. И.* Памво Беринда — архитипограф // Книга. — Сб. 9. — М., 1964. — С. 126.

12 Див.: *Стасов В. В.* Собр. соч. — Т. 2. — С. 645; *Коршунов В.* Афанасий Филиппович. — Минск, 1965. — С. 106.

13 Див.: *Німчук В. В.* Життя та творчість Памва Беринди у світлі нових досліджень // Пит. східнослов. лексикографії XVII ст. — К., 1979. — С. 6 — 29.

14 Див.: *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. — Т. 4. — С. 717 — 720.

15 Див.: *Порфирьев И.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. — Казань, 1874. — С. 64, 134, 234.

16 Див.: *Франко І.* Апокрифи и легенди. — Т. 2. — Львів, 1899. — С. XI — XIII.

17 Порів.: *Сапунов Б. В.* Некоторые сюжеты русской иконописи и их трактовка в пореформенное время // Культ. и иск. России XIX в. — Л., 1985. — С. 144 — 145.

18 Див.: *Буслаев Ф. И.* Сочинения. — Т. 2. — СПб., 1910. — С. 145 — 146.

19 Див.: *Жолтовський П. М.* Визвольна боротьба українського народу в пам'ятках мистецтва XVI — XVIII ст. — К., 1958. — С. 139 — 142.

20 Див.: *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. — Т. 4. — С. 643 — 646.

21 Див.: *Тітов Хв.* Матеріали... — С. 173 — 186; *Карабинов И.* Постная триодь. — СПб., 1910.

22 Див.: *Петров Н.* О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога. — К., 1875.

23 Див.: *Білецький О. І.* Зібр. праць. — Т. І. — К., 1965. — С. 156 — 159.

24 Див.: *Ісіченко Ю. А.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI — початку XVIII ст. — К., 1990; *Зернова А. С.* Белорусский печатник Спиридон Соболь // Книга. — Сб. 10. — М., 1965. — С. 128 — 129, 133 — 135, 145.

25 Див.: *Пшеничний Є.* Захарія Копистенський і культурно-просвітницький гурток Єлисея Плетенецького // Українське барокко. — К., 1993. — С. 144 — 153.

26 Див.: *Горський В. С.* Святі Київської Русі. — К., 1994. — С. 128.

27 Див.: *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. — Т. 5. — С. 4; *Журов А. П., Третьякова Е. М.* Гравюра на дереве. — М., 1978. — С. 94.

28 Див.: *Либман М. Я.* Социальный фактор в атрибуции памятников изобразительного искусства // Музей. — 7. — М., 1987. — С. 30; *Shestak A.* Master Prints as Visual Massage. // Art News. — N. Y., 1972. — N 2. — P. 30 — 33.

29 Див.: *Попов П.* Початки друкарства у слов'ян // Бібліологічні вісті. — 1924. — № 1-3. — С. 157 — 162; *Петковић С.* Переклю илустраціа штампаним књгама Божидара Вуковича // Зб. за лик. уметн. — 12. — Нови Сад. — 1976. — С. 121 — 134.

30 Див.: *Мураро М.* Различные фазы византийского влияния в Венеции в XIV веке // Византия. Южные Славяне и Древняя Русь. Западная Европа. — М., 1973. — С. 421 — 427.

31 Див.: *Талбот Райс Д.* Три Синайских горы // *Там же.* — С. 172 — 178.

32 Див.: *Тітов Хв.* Матеріали... — С. 178.

33 *Там же.* — С. 252.

34 Див.: *Тітов Хв.* Матеріали... — С. 179.

35 Див.: *Запаско Я. П.* Мистецтво книги на Україні XVI — XVIII ст. — Львів, 1971. — С. 295; *Тітов Хв.* Матеріали... — С. 175 — 176; *Харламович К.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. — Казань, 1914. — С. 81; *Исаевич Я. Д.* Преемники первопечатника. — М., 1971. — С. 65.

36 Див.: *Илюшин А. А.* Проблема барочной поэтической антропонимии // Барокко в славянских культурах. — М., 1972. — С. 220.

37 Див.: *Стасов В. В.* Собр. соч. — Т. 2. — С. 37.

38 Див.: *Функе Ф.* Книговедение. — М., 1982. — С. 57.

39 Див.: *Коляда Г. І.* Друкарський знак Івана Федорова // Українська книга. — К.-Х., 1965. — С. 185-193.

40 Див.: *Шматаў В. Ф.* Партрэт Францыска Скарыны // Спадчына Скарыны. — Мінск, 1989. — С. 191 — 195.

41 Див.: *Исаевич Я. Д.* Преемники... — С. 35.

42 Див.: *Тітов Хв.* Матеріали... — С. 184.

43 Див.: *Кристеллер П.* История европейской гравюры XV — XVIII века. — М., 1939. — С. 26; *Marti i Perez J.* Katalanische Volksdruckgrafic: Die Goigs. // Volkskunst. — München, 1990. — N 1. — S. 31-35.

44 Див.: *Нессельштраус М.* Немецкие ксилографические картинки XV в. // Проблемы развития зарубежного искусства. — Л., 1974. — Вып. 4. — С. 31 — 40.

45 *Шевчук М.* Кілька зауважень до проблеми так званого «низового» барокко // Українське барокко. — К., 1993. — С. 136 — 142.

46 Див.: *Робинсон А. Н.* Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI — XVII века // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII — начало XVIII в.) — М., 1971. — С. 55 — 56.

47 Див.: *Унбегаун Б.* Русская тайнопись XVII века // Временник о-ва любителей книги. — Т. 4. — Париж, 1938. — С. 81-86.

Увага дослідників до феномену замовлянь, заклинань, зашіптувань має досить довгу й багату історію як у світовій, так і в українській літературі. З певною часткою умовності можна навіть сказати, що, аналізуючи вивчення цих явищ, ми зможемо простежити етапи розвитку етнопсихології чи фольклористики. Щоправда, ця теза стає аж надто умовною, коли мова заходить про вивчення саме українських замовлянь. Найвагоміші успіхи у вивченні цього надзвичайно цікавого спадку поколінь маємо у царині їх міфологічного та структурного аналізу. Безперечно поважний внесок у вивчення міфотворчої діяльності слов'янських етносів вчених української школи. З різних висхідних методологічних позицій, застосовуючи методи лінгвістичного, компаративного аналізів, М. Костомаров, О. Потебня, П. Чубинський на багатющому емпіричному матеріалі дослідили міфологічні джерела замовлянь, їх місце в системі світоглядних уявлень слов'ян. А вже в XX ст. ряд дослідників сконцентрували увагу на проблемі виникнення замовлянь, шляхів їх генези, динаміки структури.

Однак для вивчення історії духовної культури народу, розвою його менталітету цього вже нині виявляється замало. Потрібні нові теоретичні розробки, які б, спираючись на творчий доробок Е. Кассірера, М. Бубера, М. Мамардашвілі, М. Хайдеггера, М. Бахтіна, уможливили розробку методологічної бази для вияву впливу логіки мислення і поведінки доби дорелігійної міфотворчості на формування парадигм національної свідомості. В цій статті зроблено спробу застосувати як вже апробовані, так і нові методи для виявлення через замовляння деяких рис стилю мислення, притаманного українцям. Як висхідний матеріал використано тексти українських замовлянь, зашіптувань, які були зібрані М. Костомаровим, П. Чубинським, М. Драгомановим, Б. Грінченком. До масиву текстів залучена і низка замовлянь, зібраних І. Сахаровим в ряді російських губерній. Вважаємо це цілком правомірним, бо, по-перше, частина з них зібрана у Воронізькій та Курській губерніях, цебто з уст етнічно українського населення, а, по-друге, генетична єдність використаних замовлянь з українськими не підлягає ніякому сумніву.

Однією з найхарактерніших особливостей замовлянь є збереження в них першооснови подвійності мови, подвійного значення слова — одночасного утримування в слові його священного, сакрального значення і профанічності, здрібнення його змісту. В замовляннях через слова звичайної (побутової) мови вирікається сакральний прообраз світу та прапоезія, яка зберігає в мисленні силу істини буття [1]. Прообраз світу існує тут в первісній єдності надлюдського й людського, живого і неживого. Мислення надає священного змісту буденним речам та явищам, власному існуванню. Саме це послужило первинною підставою самоствердження людини в системі суспільних відносин. І воно ж виявилось руйнівним началом розвитку міфологічного типу світогляду. Світовідчуття людини цієї доби найяскравіше виявляє себе в заклинаннях і замовляннях. Цікаво роздумує з цього приводу З. Фрейд: «... перший крок — олюднення природи. З безликими силами і долею не вступити в контакт, вони залишаються вічно чужими нам. Але якщо в стихіях бурхають пристрасті, як у твоїй власній душі, якщо навіть смерть не стихійна, а є насильницьким діянням злої волі, якщо скрізь у природі тебе оточують істоти, відомі тобі з досвіду твоєї власної спільноти, то ти полегшено зітхаєш, почуваєш себе ніби вдома з-посеред остраху, можеш психічно обробляти свій нерозважливий острах» [2].

Людина через ці дії, пише З. Фрейд, хоч і залишається ще безпорадною, але вже не паралізованою, бо пробує замовити, умилостивити зовнішні сили і в такий спосіб відібрати в них частину могутності, присвоїти її собі. На цю ж обставину пізніше звернув увагу і Е. Кассірер, наголосивши, що в магії людина виступає вже не пасивною істотою, позбавленою продуктивної енергії. Вона вже впевнена в собі, в своїй ролі [3].

Тому властивою рисою будь-яких замовлянь — в тому числі й українських — є наявність у них так званої парціальної магії. Цей термін означає, що в замовляннях частина якогось цілого ототожнюється із самим цілим. Тому так часто в українських замовляннях, оперуючи, наприклад, однією волосиною з тіла людини, намагаються оволодіти всією людиною. Це ж ми нерідко зустрічаємо і в казках, коли, приміром, герой, ховаючись від ворожої сили, перетворюється в купу зерна; зерно склььовує злий дух, обернувшись у півня, а з однієї зернини, що випадково збереглася, відроджується неушкоджений герой. Стає, відтак, зрозумілим, чому найхарактернішою особливістю українських замовлянь є ототожнення світу з конкретною людиною, а світовий хаос виявляє себе тут через хворобу (порушення гармонії всередині організму чи в стосунках з іншими особами) якоїсь конкретної людини. І це порушення світового порядку можна відчути, побачити, сприйняти. Вихід з хаосу, подолання його здійснюється через перемогу цього хаосу в конкретній людині, через зцілення її. І знову ж це можна побачити, відчути.

Ця логіка характерна для замовлянь у різних народів, але її подальша доля була неоднаковою. В тих історичних ситуаціях, коли перехід етносу до монотестичної релігії був тривалим і поступовим (у римлян, германців), парціальна логіка замовлянь (і не лише замовлянь, але й як принцип світогляду) потроху зживала сама себе; людина поступово звикалася з тим, що думка зовсім не так владна над дійсністю, як це здавалось їй раніше. Це створювало серйозне підгрунтя для формування культури абстрактного мислення, для формування того, що ми звемо західною ментальністю. У нас сталось дещо по-іншому.

Відомо, що введення християнства у нас диктувалося скоріше політичними, аніж духовними обставинами. Та й втілювалося воно часто насильницьким шляхом і швидкими темпами. Це призвело до того, що і християнські догмати та моральні установки почали сприйматися і витлумачуватися крізь призму старої парціальної магії, яка була ще сильною й живучою. Отже, виникла стійка установка на перетворення релігійних символів і понять у щось таке, що можна знову ж відчути, торкати і до того ж, повністю реалізувати в конкретній ситуації. Відлуння цього відчутно дає про себе знати і в метальності наших сучасників. Сьогоднішня наша звичка передавати абстрактні установки й ідеали (правова держава, комунізм, демократія) через конкретні емпіричні явища, а не як культурно-історичні феномени, як стан духу, теж багато в чому проростає з цього ж кореня. Звідси й чуттєве, інколи аж надто конкретне сприйняття українцями християнства та, підмічена Маланюком, особливість релігійної свідомості, «... в якій Христос іде за плугом, а Марія їсти приносить». Звідси й щира віра та намагання побудувати соціалізм в окремо взятій країні чи районі (при цьому соціалізм сприймається як сукупність цілком відчутних явищ і надбань: кількість костюмів на душу населення тощо). Все це новітні прояви в ментальності історично не зжитої, а лише притлумленої парціальної магії, що виявляла себе ще в наших замовляннях. Ось чому вивчення замовлянь помітно вияскравлює специфіку нашої ментальності.

Значна частина українських замовлянь грунтується на вишукуванні в словах полісемантичного змісту, що історично виникає з ототожнення функцій діяльності людини і природних процесів. Ці магічні формули, пройшовши крізь віки і втративши свій сакральний характер, перетворились у стійкі конструкти мовних зворотів і досить часто вживаються й сьогодні, особливо у лайках чи ламентаціях. Висловів типу «Чого ти ходиш, хай ти навпаки сонця підеш!» кожен сільський житель може навести з десяток, навіть не напружуючи особливо пам'яті. Схожість українських замовлянь з українськими приказками легко проглядається й на широкому використанні омонімів при формуванні тексту. Омонімами при цьому, як правило, охоплюються поняття, зміст яких стосується різних сфер діяльності. Так, у тексті замовляння від пристріту біда йде сушити, в'ялити, ломити кості людині... Ворожка виганяє її ломити сухі ліси, сушити болота. В тексті на замовляння крові використовується полісемантизм поняття «ставати»: «... Христос став, і ангел став, і Ордин ріка стала, а котра не

стала, не благословенна стала; кров правої руки (або що врубає) і од стоку не впиняю, ятрось і кров замовляю» .

Існує також структурна подібність і між українськими замовляннями та українськими народними піснями. Скажімо, неможливість чогось такого, що суперечило б природній дії, часто служить в замовляннях підставою для ствердження про неможливість небажаного явища: «Місяць у небі, мрець у гробі, камінь у морі; як три брати докупи зберуться і будуть бенкет робити, тоді в мене зуби будуть боліти» — говориться в замовлянні; в одній з народних пісень дівчина обіцяє козакові вийти за нього заміж тоді, коли на дорозі вродить кукіль...

Ця наявність спільних мовних зворотів, сюжетів, концептів українських замовлянь та приказок чи пісень переконливо свідчать про те, що замовляння народилися саме в цьому мовному середовищі, вироблені самим народом. Однак найраніша доба історії культури нашого народу — це період «вимішування», — як сказав М. Грушевський, — української нації через переселення, змішування чи роз'єднання народів, синтез їх культур. Замовляння дають нам унікальну можливість для дослідження подібних процесів. Спробуймо застосувати методи порівняльного аналізу для зіставлення текстів українських замовлянь з найдавнішими пам'ятками іранської та індійської культур.

Виклад цього зіставлення, мабуть, найкраще було б розпочати з неістотних, поверхневих, зате найпомітніших аналогій. Формули на кштальт: «Щоб твоє серце так за мною топилось, як топиться той віск», або «Як цей льон сходить, так щоб до мене усі люди сходилися та до мене сваталися» [5] є найтиповішими для українських замовлянь. Аналог такого прийому знаходимо в «Атхарваведі»: «Як вітер примушує піднятись куряву із землі й хмару в повітрі, так моя біда від мене хай іде геть» [6]. Подібність тут безумовна, проте навряд чи було б коректним робити звідси висновок про генетичну єдність цих двох різновидів пам'ятки людської культури, оскільки такий прийом характерний для замовлянь у багатьох народів. Трохи впевненіше можемо говорити про це з Ведами на грунті схожості «технологій» очищення організму від хвороби шляхом замовляння. Ось типовий приклад звертання до духу хвороби при вигнанні його з тіла в українському замовлянні: «Вийди з мозку, вийди з кості, вийди з рук, з ніг, з крижів, з плечей, з голови, з грудей, з серця, з-під серця». В «Атхарваведі» звучить ніби продовження українського замовляння: «З очей твоїх, із ніздрів, із вух, із підборіддя..., із мозку, з язика, я вириваю у тебе...» [7].

Те ж саме стосується й уподібненості засадних принципів, які уможливлюють саму їх ефективність, надають їм необхідної сили. І тут і там вважається, що знати ім'я духу, який надсилає хворобу, знати його «іпостасі», форми існування — означає, оволодіти ним. У замовлянні від пристріту при звертанні до змія перераховуються всі назви хвороб і перелічуються всі можливі джерела їх виникнення — вітряні, і водяні, і заспані, і наслані тощо. Завершується текст звертанням: «І я вас усіх знаю і на ймення називаю, і виговорюю з ніг, з плечей...» Те ж саме подибуємо й у «Рігведі».

Як на мене, в найдавніших шарах наших замовлянь втілене переконання, що нещастя пов'язане з порушенням звичного стану речей в навколишньому світі. Цей же принцип домінує в «Рігведі» і в «Атхарваведі». Боги тут часто визначаються як «ті, що не порушують закон», «ті, що відвертають порушення закону» тощо. До них звертаються по допомогу, коли звичний стан речей порушується й на людину падає нещастя.

Щоразу повторюючи замовляння при лікуванні конкретної людини, наш предок, як і в інших народів, ніби відтворює постійну боротьбу світових добрих і злих сил, надаючи впевненості в перемозі. Наші традиції близькі до дуалістичних індійських та іранських, де боротьба між асурами та девами відбувається регулярно по завершенні річного циклу й щороку деви отримують перемогу.

Ця світоглядна установка є надто стійкою. Вона міцно вкорінилась у нашій ментальності й нерідко досить-таки відчутно дає про себе знати і в наші дні. Розуміння поведінки людини за певних політичних ситуацій,

оцінка її громадянської позиції часто-густо розцінюється як продукт постійної боротьби якихось могутніх антагоністичних сил, і ми знаємо аж надто багато випадків, коли просту людину оголошували носієм чи то диявольського плану перемоги над Богом, чи проповідником ідеології світової буржуазії. Стереотип міцно тримається і в релігійній, і в комуністично-атеїстичній, і в посткомуністичній свідомості.

Та все ж треба зазначити, що українські замовляння значно ближчі до староіранських гімнів, аніж до давньоіндійської міфології, тобто саме скіфське начало відіграло істотну роль у формуванні світогляду українського етносу. Тут присутня подібність і в структурі, і в установках, і в ідеалах. Для ілюстрації відтворимо одне з українських замовлянь від більма в коня, яке лікують окропленням водою, зібраною на Юрія, примовляючи: «Їхав підперезався, веде за собою три хорти: один білий, другий сірий, третій червоний».

Зафіксуємо тут основні терміни, характерні для цього тексту: небесна вода (роса), рятівник на білому коні, хорти, ритуал окроплення хворого небесною водою. Все це недвозначно вказує на культ якогось водяного божества, яке зображувалось на коні (або конях, бо в низці інших замовлянь св. Юрій зображений на колісниці, яку везуть троє чи четверо коней). Цей текст майже повністю збігається з уривком із авестійського гімну, присвяченого богині Ардвісурі Анахіта (Ардві-Сура), яшт 5: «Везуть її чотири, однопорідні білі високі жеребці. Що чвари перемагають, ворогів — людей і девів, і відьом, і чарівників...» [8].

Принагідно додам, що Ардвісурі Анахіта була богинею вод і з нею асоціювалися джерела всесвітніх вод. Головний же бог давньоіранського пантеону Ахурамазда зображувався на коні, з хортом і з соколом на плечі.

Ще один факт, але пов'язаний з елементами побутової культури. Дослідники історії скіфів описують ритуал, за яким мисливець, перш ніж поцілити в жертву, промовляє коротку молитву, звернену до душі цієї жертви (мотив, який часто подибуємо в казках). Порівняймо це з ритуалом і текстом українського замовляння на родючість дерева: двоє ідуть в сад, один ховається за дерево, інший з сокирою вдає, ніби хоче рубати дерево. «Не рубай мене, буду вже родити» — той, що стоїть за деревом: «Зрубаю, чому не родила?»

Діалог повторюється тричі і врешті господар «милує» дерево. Важко собі уявити повнішу аналогію як ритуального, так і текстового аспектів двох заклинань.

Тому можна стверджувати, що частина українських замовлянь — це релікт давньоіндійських та давньоіранських гімнів-пеанів на честь богів і божеств, тісно переплетених із племінними пантеїстичними уявленнями автохтонного слов'янського населення. При цьому ведичні та скіфські елементи не витісняють одне одного, мирно уживаючись в одних текстах. Згодом християнство починає замінювати давніші пласти текстів, спочатку в травестійній формі — своєрідному «перевдяганні» коли образи давніх божеств «перевтілювалися» на християнські, а затим і по суті. Задля справедливості, однак, зазначимо, що й вагомість скіфського елементу перебільшувати не слід. У деяких текстах подибуємо міфологему вогню як злого начала, що аж ніяк не можна віднести до скіфської моделі світорозуміння.

Сюжетна канва великої частини українських замовлянь вибудовується на лапідарному, скороченому вигляді бачення будови світу. Ось деякі з них: «На морі, на лукоморї, стоїть дуб, під тим дубом камінь, на камені лежить кров; хто ту кров лизатиме, той мене, раба Божого, з'їдатиме». Навіть з першого погляду помітно, що тут об'єднані світоглядні та моральні установки, які знаходилися під захистом найстрогішої оборони — табу. Образи моря та дерева — типові міфопоетичні образи світового дерева як стрижня світобудови [9].

Складніша й повчальніша в цьому замовлянні міфологема каменю і крові, яку злизують. За уявляннями наших предків камінь — це той «будівельний матеріал», з якого створений світ, а кров у багатьох народів світу асоціюється з променями сонця. Тому знищувати кров означає знищувати і сонце, тобто вносити хаос у світобудову. Відтак і людина, нама-

гаючись уберегтися од хвороби чи шкідливого впливу іншої особи, порівнює себе та свій стан здоров'я і благополуччя з існуючою стабільністю Всесвіту, апелює до впорядкованого стану речей у ньому. Хвороба чи будь-яке нещастя взагалі є в замовляннях залежними від світових потрясінь. Наведемо конкретний приклад тексту українського замовляння (принагідно ще раз порівнюючи його з одним із гімнів «Атхарваведи»):

Їхав святий Юрій на вороних конях на чотирьох колесах; коні розбіглися, колеса розкотилися по синьому морю, по чистому полю.	В Індри — перша колісниця, У богів — друга колісниця, А у Варуни — третя. У змій — остання колісниця. З розмаху налетіла вона тоді на стовп.

Для людини тих часів було зрозумілим, що такі катаклізми вельми рідкісні, а отже можна без особливого ризику для себе пов'язувати ймовірність своєї хвороби з імовірністю катаклізму: «Місяць у небі, кит-риба в окіяні, дуб на землі. Як оці три брати зійдуться, у (ім'ярек) зуби болітимуть».

Поглянемо на проблему дещо з іншого боку. Одна частина українських замовлянь (зокрема й ті, які щойно згадувались) — це «реліктові залишки» текстів гімнів та заклинань, що виконувалися жерцями при виключно важливих обрядах, коли з ритуальною метою відтворювалася боротьба двох основних космічних начал — Життя і Смерті. Та далеко не всі заклинання й замовляння мають «космічну вагу». Багато з них грунтуються на «обслуговуванні» повсякденних процесів і справ (вигнати тарганів з хати і т. ін.).

З подібними замовляннями були ознайомлені широкі верстви людей, а не лише втаємничені жерці. Ми й сьогодні інколи повторюємо формули магічних замовлянь, навіть не підозрюючи про це. І. Сахаров записав текст замовляння від зубного болю, де є слова: «Не болять зуби у раба такого-то; болять зуби у кішки, в собаки, в лисиці, у вовка, у зайця...». Кого з нас у дитинстві не заспокоювали цими словами, хто з нас у такий спосіб не втихомирював своїх дітей? Чи хто з нас не звертався до нечистого, коли доводилося загубити якусь річ?

Отже, далеко не всі замовляння носили езотеричний характер. Можна, мабуть, припустити, що ці тексти застосовувалися переважно тоді, коли для захисту потрібно було прикликати найпотужніші сили Космосу. А для цього необхідно знати гімни, міфи, обряди. Саме такою силою володіли жерці. Замовляння ж, звернені до нижчих божеств, були доступні всім, і їх намагалися засвоїти мовби молитву. Ця загальнодоступність і поширеність «контактів з потойбічними силами» значною мірою посприяла тому, що образи чортів, відьом в українському фольклорі фігурують не в могутньо-зловісному, а карикатурно-гумористичному вигляді, стають героями анекдотів.

Відтак тексти замовлянь становлять благодатний підмурок для вивчення умов існування, способу життя тих, хто їх створював. При аналізі українських замовлянь помітно, що природно-культурний простір, «ландшафт» або ж «поле діяльності» добрих і злих сил є розбіжними. Діва Марія, Ісус, святі ходять здебільшого полями, дорогами і значно рідше лісами чи горами. Надто рідко, лишень в одиничних випадках, нечисту силу виганяють на поля, луки, в степ, а найчастіше — у ліси та болота. Як на мене, тексти переважної більшості замовлянь створювалися жителями лісостепової та степової зон, себто носіями хліборобського способу життєдіяльності. Дерева чи інші рослини, з якими пов'язується дія добрих сил, також найпоширеніші саме в цих географічних зонах (жито, дуб, калина, тирлич). В українських замовляннях досить рідко згадується озеро. А ось у російських водна стихія значно популярніша; в них нерідко фігурують качки, звернення до океан-моря, до підводного світу. Тут чітко відчувається вплив угро-фінської міфології.

Спробуємо локалізувати процес творення замовлянь і в часі, тобто, хоч би приблизно, визначити, коли ж саме з'явились українські замовляння. Висловимо припущення, що явище замовлянь виникло у наших предків на етапі так званої передмікенської культури, тобто в період між другим та першим тисячоліттям до нашої ери. На яких підставах грунтується це твердження? Як відомо, дослідження мусять спиратися на сплав даних значного обширу наук, що розкривають різні сторони життєдіяльності людини і

уможливлюють реконструкцію цілісного способу життя тієї чи іншої доби. З огляду на цю цілісність можна стверджувати, що принцип всеєдності (єдності людини з усіма живими і неживими предметами світу), який становить внутрішнє ядро замовлянь і без якого замовляння просто не могли б виникнути, міг існувати тільки в контексті ширшого світогляду всеперевтілення, переходу однієї істоти після своєї смерті в іншу як у свою нову іпостась. Ця установка мусила знайти своє практичне втілення у відповідних обрядах, особливо в поховальних.

Історики вказують нам на такого типу обряди. Це — заховання так званих скорчених скелетів, у яких «найбільш типова форма похорону — де труп лежить на боці, скорчивши ноги, з притуленими до лиця руками...»[10]. Поза із скорченими ногами — типова для ембріону в утробі матері, а «приписування» її небіжчикові вказує на те, що смерть розуміли як момент наступного народження, перевтілення, переходу в якусь іншу істоту, людину чи річ. М. Грушевський відносить такі поховання до кінця неолітичної культури (3500 — 2100 р. до н. е.), зазначивши при цьому, що подібний тип поховань дотримався до початків металевої культури («бронзи і заліза») — тобто до 2000 — 1500 р. до н. е.

Більшість українських замовлянь, що дійшли до нас, становлять продукт тієї духовної епохи, коли людина вже переходила від усвідомлення всеєдності буття до усвідомлення власної індивідуальності й своєї унікальності як людини. Як відзначає Е. Кассірер, таке самоусвідомлення відбувається через сприйняття своїх особистих богів. Це видно, до речі, з текстів замовлянь, у яких поруч із обожненням рослин зустрічаються й боги, а вихід з хаосу розглядається як вихід у світ, регульований богами, причому богами добрими. Віра в те, що злі сили можуть обрати своєю жертвою не плем'я, а цілком конкретну людину, та ще й таку, яка не порушувала своїми діями світового порядку, свідчить, що людина вже вийшла із стадії повного підкорення себе племінній організації та звичаям.

Звернімо нашу увагу на духовно-практичний бік проблеми. Таємниця всеєдності і всеперетворення, її прихованість і сокровенність може бути розкрита тільки через таке суто людське надбання як слово, бо реально перевірити істинність всеперетворення неможливо. Слово надавало сакральності реальним речам, діям і явищам. Тому в найархаїчніших пластах замовлянь зустрічаємо засіб освячення дії словом: «Встаю я, раб Божий, засвітло, вмиваюсь ні біло, ні чорно, втираюсь ні мокро, ні сухо, іду я з дверей у двері, із воріт у ворота...». Ось де розгадка тієї впевненості, за якою людина «замовлянських часів», визначивши назву хвороби, пізнавши по імені духа і вимовивши його ім'я, діставала можливість його перемогти. Це ми вже бачили в замовляннях українців і давніх аріїв.

З іншого боку, саме відчуття всеєдності в тому своєму первісному вигляді, в якому воно існувало при створенні замовлянь, містило в собі й суперечність, яка врешті-решт знищила і саму цю форму світовідчуття. Суть справи в тім, що принцип всеєдності був, так би мовити, замішаний на факторі ще слабозасвоєного ступеню виділення особи з первісного колективу. Звідси і принцип всеєдності — початкова єдність не окремої особи зі світом, а людини і світу. Проте в міру усамостійнення особи і усвідомлення цього усамостійнення, носій боротьби зі злом починає уявлятися вже як окрема, цілком конкретна істота. Паралельно з цим і носій зла, і носій добра поступово теж виокремлювались у самостійні істоти. Виникають добрі й злі божества й боги. Головне для нас тут те, що ці істоти починають перебирати на себе, «абсорбувати» і концентрувати сакральність змісту світу, «стягуючи» її з інших об'єктів, у першу чергу, з побутових речей.

Це репрезентувало далекосяжні наслідки в розвитку ментальності наших предків. Світ, позбавлений ореолу святості, не може бути гідним об'єктом вивчення і пізнання. Підсилена візантійськими установками на протиставлення земного й небесного, ця позиція стала підгрунтям того, що вивчення природничих та політичних наук так довго не було в пошані серед наших предків.

Згаданий вище процес концентрації якостей світу в особі двох його начал поступово вів до зникнення, вивітрювання священного ореолу з речей

і процесів світу. А це, в свою чергу, зумовлювало профанізацію понять, мови загалом, стало одним з істотних чинників процесу «здрібнення» образів та понять (описаного М. Бахтіним), що розриває зсередини той тип світогляду, який продукує замовляння. Натомість поступово виникає інший його тип, найхарактернішим продуктом якого стає казка.

Але це вже тема іншого дослідження. Наостанок хотілось би звернути увагу на інше. Оскільки в нинішньому вигляді українські замовляння істотно християнізовані, ніяк не можна оминути проблеми трансформації статусу особи в замовляннях.

Важко не помітити глибинної спорідненості самого принципу здійснення катарсису (очищення) в замовляннях і Новозавітних текстах старохристиянської традиції. Якщо в замовляннях позитивний результат (мета замовляння) досягається через відновлення порушеної гармонії світу, то в християнстві — де такою метою виступає нова мораль — він осмислюється в контексті відновлення заздалегідь встановленої гармонії Бога й духовного світу особистості, як своєрідне лікування ушкодженої душі (згадаймо притчу про сіяча чи старозавітну розповідь про мідного змія): «Не думайте, що я прийшов порушити закон чи пророків: не порушити прийшов я, але виконати» — читаємо в Євангелії від Матфія. Ця установка, поєднавшись пізніше із принципами взаємозв'язку особи з Логосом у грецькій філософії, породила те, що ми звемо європейською ментальністю. А поєднання цієї установки із засадами сокровенної причетності — аж до повного злиття — особи з усепроникаючим надвічним божеством витворює так званий орієнтальний (східний) тип ментальності.

Як вже мовилося, в найдавніших пластах автор замовляння відчував себе якщо не рівноправним, то у будь-якому випадкові співмірним чинником добрих світових сил у боротьбі зі злими. Одухотворений цим, він викликає злі сили на двобій, де йому допомагає світовий порядок. Це ж бачимо й тоді, коли замовлювач «бере в союзники» Ісуса, який фактично виступає як одне із втілень сил Добра.

Зовсім іншу позицію, інший спосіб світосприйняття та дії знаходимо в пізніших замовляннях та заклинаннях. Тут маємо вже не замовляння як таке, а молитву, де людина просить (не закликає) Бога змилуватись і допомогти. Головна дійова особа, отже, вже не людина, а Бог, який за своєю власною волею може допомогти, а може й не допомогти людині, яка вже виступає навіть не посередником, а всього-на-всього прохачем.

Такі замовляння входять в іншу систему координат, з іншим розумінням природи людини, світу, а також причин, мотивів та вислідів світових процесів. Отже й первинний текст замовляння, що подекуди ще зберігся, дощенту втрачає своє смислове навантаження, залишається як рудимент у власному, але вже цілком видозміненому тілі.

Ось лише деякі з тих проблем, які, зародившися в замовляннях, актуалізують себе в духовності наступних періодів історії нашого народу. Поглиблений аналіз цього цікавого явища здатен повніше висвітлити нам самих себе і в минулому і в сьогоденні.

Володимир ЯТЧЕНКО

Дніпропетровськ

[1] *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — М., 1991. — С. 33 — 35.

[2] *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М., 1990. — С. 105.

[3] *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Вопросы философии. — 1991. — № 2. — С. 117.

[4] Українські замовляння // Людина і світ. — 1991. — № 9. — С. 61.

[5] Українські замовляння. — К., 1993. — С. 47.

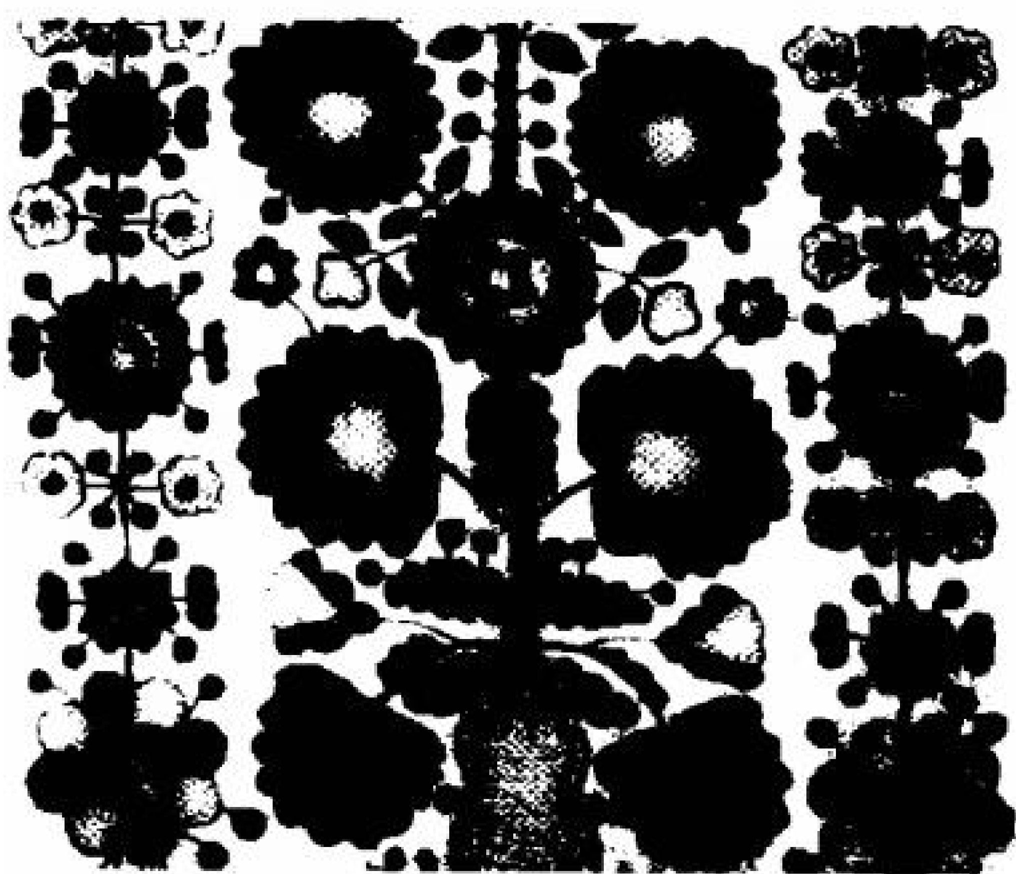
[6] *Атхарваведа* (избранное), 2-е изд. — М., 1989. — С. 18.

[7] *Там же.*

[8] Авеста (избранные гимны). — Душанбе, 1990. — С. 26.

[9] Першооснова цих образів явно не міфологічна. Вона лежить в площині психології, бо має архетипічну природу. Але це тема окремої розмови.

[10] *Грушевський М.* Історія України-Руси, т. 1. — К., 1991. — С. 41.



НАРОДОЗНАВЧІ ДОСЛІДЖЕННЯ ВЧЕНИХ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

СВІТОГЛЯД УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

У статті «Світогляд українського народу» Іван Мірчук торкається маловивченої філософської проблеми. Відомо, що у свій час це питання привернуло увагу істориків української культури, зокрема Миколи Костомарова, Володимира Антоновича, Івана Нечуя-Левицького, Тадея Рильського, Георгія Булашева, але ці автори здебільшого грунтувалися на вивченні звичаїв, міфології, народної творчості українців. Праця Івана Мірчука — це спроба філософського аналізу світоглядної культури українського народу. Акцент зроблено на специфіці розвитку духовності й менталітету нації.

Професор Іван Мірчук (1891—1961) народився у м. Стрию, на галицькій землі. Студіював філософію у Віденському університеті, в 1914 році здобув ступінь доктора філософії. Як політичний емігрант мешкав у Відні, Празі, Берліні, Мюнхені. З 1926 року активно включився в організацію українських навчальних закладів за кордоном, був директором Українського наукового інституту в Берліні. По війні із заснуванням Українського Вільного університету в Мюнхені незмінно працює у цьому закладі, десятиліттями виконуючи обов'язки ректора та проректора. Чимало зроблено І. Мірчуком, як фундатором українських науково-навчальних інституцій, на ниві підготовки фахівців-гуманітаріїв різного профілю; значний його внесок і в ознайомлення зарубіжжя із здобутками української культури.

В колі наукових зацікавлень Івана Мірчука — теорія та історія української філософії, етнопсихологія, етика, культурологія. У низці праць він досліджує філософську спадщину Григорія Сковороди, Петра Лодія, діячів Києво-Могилянської академії, робить оглядову статтю з історії української філософії для «Енциклопедії українознавства» (Мюнхен-Нью-Йорк, 1949. — Т. 2). Досить плідні наукові студії І. Мірчука присвячені становленню і розвитку українського народу та його культури. Серед них стаття «Призначення нації» й книга «Україна та її люди», видана англійською мовою в 1949 та в 1957 р.

*В процесі підготовки статті І. Мірчука до друку мова викладу (в межах доцільності) наближена до вимог сучасного українського правопису. Є також незначні скорочення *.*

Тема і зміст цієї праці — здобуток довголітніх студій над філософськими питаннями, що мають своє джерело не в загальних поняттях, які стосуються цілого людства, а глибоко закорінені в специфічних прикметах кожної нації, зокрема в особливих силах народного духу. Вже мій вступний виклад в українському університеті у Празі в 1921 р. був присвячений українському філософу Сковороді, цій, безперечно, своєрідній постаті на тлі духовного життя України у XVIII столітті, якої даремно шукати у інших

* Підготовка тексту та переднє слово Катерини Шудрі. Статтю друкуємо за виданням: «Генеза». — 1994, № 2.

європейських народів[1]. Через Сковороду, а пізніше — Петра Лодія — визначного українського вольфіянця кінця XVIII століття[2], через філософсько-педагогічну діяльність Могилянської Академії в Києві[3] та подібні теми дійшов я до проблеми слов'янської філософії, що була предметом мого реферату на пленарному засіданні конгресу слов'янських філософів у Варшаві в 1927 р. Тоді я визначив, що слов'янська філософія, як цілісність духовної творчості у межах філософського мислення, має деякі спільні риси, притаманні їй цінності й хиби, чим різко відрізняється від філософії західноєвропейських народів.

Тому недоцільно беззастережно переносити на слов'янський грунт духовні течії та філософські проблеми, що мають своє повне виправдання на Заході. Такі явища, як трансцендентальний ідеалізм, позитивізм, емпіріокритицизм, прагматизм та інші напрями західноєвропейського філософського мислення, перенесені на невідповідний грунт, не знайдуть відгуку в душі окремих слов'янських народів і тим самим будуть засуджені або на повільну смерть, або на рабське наслідування чужих зразків. Кожен слов'янський народ мусить знайти сам властиву йому ділянку духовної творчості, що найкраще відповідає основним елементам його психічної структури. Філософія кожної нації має свої окремі завдання, що, може, не завжди ясно виступають у формі зафіксованих понять, однак інстинктивно відчуваються кожним з її представників.

Ці думки знайшли подальше оформлення у викладі, який я мав 4 грудня 1929 р. у товаристві імені Канта про головні риси та основні проблеми слов'янської філософії[4]. До цього прислужилася моя праця про месіянізм у слов'ян, отже ту ділянку духовного життя, що в ній найяскравіше відбились національні якості слов'янських народів[5]. Мій реферат на міжнародному з'їзді філософів в Оксфорді в 1930 р. про відношення метафізики до релігійності у слов'янській філософії був лише окремим моментом проведення цього загального плану[6].

Усі ці реферати з проблематики слов'янської філософії були тією підготовчою роботою, що її слід було конче зробити, щоб мати уявлення про те загальне тло, на якому яскравіше виступають специфічні прикмети української душі та головні складові частини національного світогляду українців. Що ця підготовча праця для пізнання духовного обличчя українців була обов'язково потрібна, не заперечить ніхто, бо навіть поверховий аналіз історичного матеріалу мусить нас навести на прадавні, незвичайно сильні, духовно-культурні взаємовідносини між окремими слов'янськими народами, що знову впливало на пізніше формування національної «душі». Дослід цього загального тла — це «conditio sine qua non» для правильної оцінки та пізнання власного «я».

Питання про те, в якому обсязі можна говорити про національний світогляд народу, пов'язане безпосередньо з іншою, не менш цікавою проблемою «національної філософії» взагалі, адже філософія у розумінні давніх та новіших систематиків (Дільтей) означає не що інше, як науку про світогляд.

Ще донедавна деякі філософи відкидали національний характер філософії, виходячи з того, що філософія як об'єктивна наука має стояти вище понад усі вияви щоденного життя і, позбувшись усяких елементів незагального характеру, іти тільки за законами власного логічного розвитку[7].

Цей погляд був висловлений ще під час останнього міжнародного з'їзду філософів у Празі в 1934 р. з нагоди обговорення реферату Гельпаха про «центральний предмет соціології — народ, як природне явище, духовну постать і вияв волі»[8].

Твердженню про анаціональний характер філософії можна протиставити думку відносно того, що філософія, так само, як і наука, являє собою не витвір бездушного механізму чи незалежної від оточення одиниці, а твір людини, приналежність якої до національної спільності (Гемайншафт) мусить відбиватися на її творчості. Якщо сьогодні навіть у таких науках, як математика, фізика, хімія та інші, відшуковують риси національного характеру в творчості вчених; коли приймається, що майже одночасно, але різними шляхами, відповідно до їх національного характеру, дійшли до не-

евклідової, гіперболічної геометрії російський вчений Лобачевський та мадьяр Боліяй, коли врахувати, що Лейбніц і Ньютон, хоча й водночас, але різними методами взялися до розв'язання диференціального рівняння, то що ж тоді говорити про значення суб'єктивних елементів у філософії, яка куди тісніше пов'язана із життям, як, наприклад, математика. Суб'єктивні елементи, що знаходять свій вияв у філософії, залежать не тільки від їхнього логічно-систематичного розвитку та матеріальної і духовної організації автора, а й зумовлені його приналежністю до народу й раси.

Незалежно від багатьох історичних праць різними мовами про німецьку, англійську, французьку, італійську, голандську, датську та інші філософії, з'явилася ще перед першою світовою війною, а головне після неї — досить велика література програмового характеру на цю тему, як наприклад «Німецький світогляд» Макса Вундта та інші[9]. Я хочу тут звернути увагу тільки на статтю Павла Менцера — «Німецька філософія як вияв німецької душі»[10], в якій автор, виходячи із загальних завдань філософії та їхніх розв'язань, прагне схарактеризувати особливості німецького мислення. В такий спосіб хоче він пролити нове світло на основні риси німецької вдачі, що вже раніше були предметом дослідження. Коли шукатимемо за цією формою вияву німецької душі, в якій вона представлялася найчастіше, то тут передовсім мусимо називати німецьку ідеалістичну філософію з її великими представниками — Кантом, Шеллінгом і Фіхте. Сутність німецької філософії можна зрозуміти на підставі знання німецької душі з її завзяттям, з її прагненням до чину, з відвагою в мисленні, з її питомою повагою та етичним наставленням[11].

Українська філософія, так само як російська, польська, чеська філософії, на противагу західноєвропейському мисленню, — це філософія життя. Її мета — пошуки миттєвої правди, її сутність ніколи не знаходить свого вислову у чистій абстракції, у безсторонньому пізнанні речей, а прагне виявитись практично у чуттєво-релігійному наставленні, в етичному ладі, в розв'язанні світових подій. Але саме ці чинники мимоволі зумовлюють сильніший зв'язок із національними моментами, аніж це буває за абстрактних, відірваних від життя спекуляцій європейського мислення.

Якщо після цих вступних уваг загальнотеоретичного характеру ми повернемось до конкретного питання про основні елементи національного світогляду українців[12], то постане перед нашими очима, як складова частина духовного обличчя цілої нації, незвичайно тісний внутрішній зв'язок із тією землею, на якій народ живе споконвіку.

Український народ — виразно селянський, який протягом століть втратив на користь сусідів провідну верству шляхти, а з різних історичних причин не зміг витворити в містах сильного власного міщанства. Теперішня інтелігенція, як духовний провідник народу, вийшла здебільшого із селян, а міський елемент — робітник (так само, як і міщанин), — постав через приплив із села і являє собою чужонаціональний чинник. Український селянин усією своєю істотою врісся в ту землю, на якій він працює спредвіку, і в цьому органічному зв'язку із землею бачить свою найсильнішу зброю, за допомогою якої йому вдалося без огляду на жорстокі численні навали античних і новіших номадів не тільки закріпити свої позиції на призначеному йому долею просторі, а й розвинути сильну (назвемо її експансивною) політику. Заселення Сибіру, східноазіатських районів, Канади, селянська еміграція до З'єдинених Держав, — все це підтверджує наші міркування. Що із цієї тисячолітньої інтимної сполуки зі «скибою» мусило витворитися і відповідне психічне наставлення українців — це річ цілком зрозуміла.

Духовне життя України в минулому й сучасному дає нам для підтвердження цієї тези майже невичерпний матеріал. В письменстві, мові, побуті і звичаях, в проявах релігійного життя, в перебігу культурного процесу, в музиці, в пластичному мистецтві, філософії, — скрізь кидається в око органічна залежність людини від грунту, який вона обробляє і який її живить.

Геній української нації, що персоніфікував оці ідеали, які присвічували цілому народові в часі його історичної мандрівки, поет Тарас Шевченко був у повному значенні цього слова органічно пов'язаний із рідним чорноземом

("Glebae adscriptus"), закріпачений селянський син, якого приятелі мусили викупити за 2.500 карбованців із підданства, щоб фізично звільнити від цих кайданів. Проте духовний відрив від матері-землі був взагалі неможливий, бо душа поета усіма своїми коренями вросла у цю батьківську скибу; відрив від неї, від її сил, означав би хіба його духовну смерть. На чужині у вигнанні поет зворушливими словами згадує свою улюблену батьківщину:

Холоне серце, як згадаю,
Що не в Україні поховають,
Що не в Україні буду жить,
Людей і Господа хвалить.

Або:

— Не кидай матері! казали,
— А ти покинула, втекла,
Шукала мати, не найшла,
Та вже й шукати перестала,
Умерла плачучи.

Це не розрахована на зовнішній ефект поза, а факт, який має своє символічне значення: український пророк і національний герой, пізніше вже не кріпак, а відомий митець і поет, якого радо бачили у найвищих суспільних колах російської метрополії, з'являється на численних портретах в селянському одязі, в такому вигляді залишається у свідомості пізніших поколінь. «Шевченко як поет, — писав Костомаров, — це сам народ». В такий спосіб набувають ці суто зовнішні риси з шевченкового життя символічного значення для цілої нації.

Безупинно бринить із поезій Шевченка, що з'являються чи то у Петербурзі, чи під час заслання, його найсердечніше бажання — бути похованим після смерті в рідній землі, в його коханій Україні.

Хотілося б … та й то для того,
Щоб не робили москалі
Труни із дерева чужого,
Аби хоч крихотку землі
Із-за Дніпра мого святого
Святії вітри принесли,
Та й більш нічого.

Чудовий вираз знайшло це побожне, глибоко відчуте бажання поета в його «Заповіті», який земляки виконали з повним пієтизмом.

Також і Франко, що після Шевченка — найбільш маркантна постать в межах українського письменства, проголошує цілком відверто і щиро свою солідарність із селянським станом, як основою нового періоду розвитку людства:

Я син народу, що в гору йде, хоч був запертий в льох,
Мій поклик: праця, щастя і свобода,
Я є мужик, пролог — не епілог.

Зрозуміло, що «український Сократ» — Григорій Сковорода, — тільки тоді не буде для нас загадковою появою на тлі тодішнього життя на Сході, якщо поставимо його особу і діяльність у безпосередній контакт із цими силами українського чорнозему, з якого черпав він свої життєві соки.

Теоретичне осмислення та оцінку цього тісного зв'язку з землею знаходимо у визначного історика-соціолога сучасних часів В. Липинського, що перший з українських мислителів і раніше від аналогічних вчень в інших європейських народів в своїх «Листах до братів-хліборобів» 1921—1926 pp. свідомо підкреслив дуже виразно цю основну складову частину національного світогляду, а розвиваючі далі цю думку, підніс селянство до ролі носія модерної української державності[13].

Простий, але надзвичайно глибоко продуманий синтез селянської філософії, що виростає з духу землі, знайдемо у майстернім оповіданні Стефаника «Вона Земля». Звісно, Стефаник — один з найсильніших представників цієї селянської духовності. Однак, коли придивимось ближче, то переконаємось, що майже усе українське письменство XIX і XX століть ви-

росло на грунті цих інтимних відносин людини до землі, тому навіть у межах більшовицької дійсності ця характерна для народу риса зовсім не стратила своєї сили.

З таким же самим виправданням можемо для цього підтвердження навести ряд негативних аргументів. Таким «argumentum a contrario» є наш філософ Юркевич, що, перебуваючи у Києві, на батьківській землі, розвинув досить широку діяльність, а опинившись в університеті в Москві і втративши грунт під ногами, майже зовсім замовк.

Праця на ріллі ставить людину в дуже близьке відношення до природи, що є водночас вирішальним чинником для розвитку культури (не цивілізації). Модерна людськість занадто далеко відійшла від середовища, від природи, й мимоволі витворився між цими двома таборами ворожий настрій, що приводить до занепаду культури, і тому в майбутньому мусить бути усунений. На мою думку, найбільше зло жахливої більшовицької дійсності було роздвоєння-антагонізм між внутрішнім та зовнішнім світом, між суб'єктом, і об'єктом, між природою і людиною, бо метою була перемога над природою, а не її щонайповніше зрозуміння. І тут виринає перед українським народом роль світового масштабу, а саме — повернення цієї світової гармонії, згоди між одиницею та її оточенням як підстави подальшого розвитку культури. Але, поминаючи цю думку, яку треба було б розвинути ширше, мусимо ствердити, що з цього зв'язку із природою виросло дуже тонке відчуття її краси, зовнішнім виразом якого є народне мистецтво. Наслідком цього є бажання красу форм, гармонію фарб і оригінальність мотивів перенести на безпосереднє оточення й використати ці здобутки при влаштуванні хати, виробленні одягу та предметів щоденного вжитку. Так само й незвичайно багата народна музика і не менш багата й оригінальна народна поезія відповідають рівною мірою законові естетичної досконалості, естетичної насолоди, законові, що може постати лиш як продукт цього інтимного споріднення з природою та переживання її краси.

В модерному розумінні народ вважається органічною, біологічною одиницею, природною спільнотою тільки тоді, коли не лише земля-рілля, але також кров, раса творять його головні основи (Blut und Boden). У цьому відношенні український народ відповідає усім вимогам новочасних напрямів. Не лише супроти чужих расових елементів, але навіть щодо інших слов'янських народів — своїх сусідів, — він виказує величезну силу відпорности, теоретично цілковито необгрунтованої, несвідомої, але, безперечно, сильно закоріненої в глибинах душі. В пограничних областях відомі випадки, що в одному і тому ж селі живуть українські та й російські родини, та між представниками обох національностей не утворюються мішані подружжя. Німецькі колонії в Україні також були позбавлені з цієї причини припливу чужої крові й тому підлягали асиміляційним впливам української маси куди повільніше, ніж це мало місце на польській та російській територіях.

На цьому тлі виринає, зрозуміло, й еврейське питання, яке, однак, в українській дійсності набуває дещо відмінних форм, як це буває в інших европейських народів. У внутрішньому житті нації еврейська проблема ніколи не існувала, бо протягом усієї історії не було психологічних підстав для зближення чи расового перемішання цих обох народів. Засаднича різниця між цими обома чинниками під оглядом культури, раси, світогляду — це різниця між кочівниками та осілим хліборобським населенням, яке, спираючись на свою господарську соціальну структуру, мусило вдаватись до тяжкої боротьби, пов'язаної з великими жертвами для обох сторін [...].

В основі українського світогляду лежить виразна ідеалістична риса. Ідеалістичний світогляд спирається виключно на свідомість й прагне звести усі явища світу до психічних елементів. Наше «я» творить без зовнішніх причин, тільки з власної ініціативи зображення, які відповідно між собою пов'язані й складаються в картину цього світу. Але тут не місце говорити про ідеалізм у розумінні теорії пізнання. Українці, так само як і інші слов'янські народи, не виказують надто великого зацікавлення до теоретичних міркувань та абстрактних спекуляцій, а натомість більшу увагу звер-

тають на ділянки практичної філософії та етики. Ідеалістичні наставлення українців виявляються головним чином в тому, що всіма їхніми думками і вчинками керують не загальні категорії розуму, а в першу чергу суб'єктивні чинники, що мають своє джерело у почуванні та волі. Отже, не об'єктивна правда, якою вона уявляється нашим очам, а правда із великими домішками фантазії, правда така, якою її ми хочемо мати, творить підставу наших рішень та вчинків. Для підкріплення цього твердження можемо навести сотні прикладів з української історії.

Український історик Костомаров під впливом месіаністичних ідей, поширених передовсім у польському та російському громадянстві, пише відомі «Книги битія українського народу», в яких прагне представити післанництво України та її роль у майбутній історії людства. Твір, що мав на меті викресати нові сили з нації, що гинула, й дати їй новий зміст життя, бодай і за надто тяжких обставин сумної дійсности, поринув так у хмари ідеалістичних міркувань, так знехтував дійсність, що перехід до справжнього життя навряд чи був ще можливий. Це не значить, що народ мусить обмежуватись потребами буденщини і може обійтися без ідеалів, навпаки, ніякий поступ, рух вперед неможливі без недосяжної в суті своїй остаточної мети, але вихідна точка для цього змагання, прямування вгору мусить перебувати у межах конкретної дійсності.

Так і Франко, незважаючи на найгірший досвід у своєму житті, вірить у своєму ідеалізмі в людину, її вроджену доброту, її хист до краси і моралі. Змальовані в його творах характери виказують деякі добрі ознаки або щонайменше сліди позитивних рис, які можуть дозволити одиниці повернутися на шлях правди. Що люди з природи не злі, а тільки під впливом обставин змушені вдаватись до поганих вчинків, — це для нього річ ясна. Деякі критики гадають, що саме ця ідеалізуюча віра в людство дала Франкові, крім найтяжчих розчарувань та наклепів з боку своїх же земляків, моральну силу витримки й уміння тяжко працювати для добра власного народу і рідної культури.

Інший приклад із найновішої історії. Знайшовши оцій новій долі, відповідно до всього руху останнього часу, шлях в автономії та федерації, в повному національному житті, Грушевський яскравими рисами позначує внутрішню вагу автономії України в федеративній Росії. Насамперед, воля України не означає панування українського народу над іншими на Україні сущими — над національними меншостями. «Ми не на те, — пише Грушевський, — цілими поколіннями боролися і страждали за права нашого народу, щоб з хвилею, коли його права будуть здобуті, поставити іншу мету — приборкування слабших народностей і панування над національними меншостями великої української землі»[14].

Тенденція до ідеалізації виявляється в українців також у ставленні до жіноцтва, яке в українському громадянстві посідає упривілейоване місце. В письменстві жінка виступає в таких шляхетних ідеалізованих постатях, що створюється враження, начебто її хиби служать не для применшення її вартостей, а радше для підвищення її принад. «Українська жінка в поезії українського народу змальована такою духовно прегарною, що й у самому своєму падінні виявляє свою поетично чисту натуру й соромиться свого приниження»[15]. Типів наскрізь негативних, таких, як, наприклад, у драмі Карла Шенгерра «Дер Вайбстойфель», або в «Макбеті» Шекспіра, тут взагалі немає. Поза сповненими фантазії поривами душі, що прагне ідеалів, зникає майже цілковито розуміння справжньої дійсності. Драматичне письменство XIX віку приносить нам багатий вибір жіночих постатей, розуміється, позитивних: національні героїні, як Маруся Богуславка, чарівні дівчата, як Наталка Полтавка, жертви чоловічої злоби, як шевченкова Катерина або головна постать відомої мелодрами «Ой не ходи, Грицю» і, врешті, овіяні трагізмом пророчиці, як українська Кассандра. Треба ще згадати, що ці перестарілі, за винятком останньої, п'єси ще й досі мають в українському суспільстві велике зацікавлення, бо й понині їх виставляють з великим успіхом не тільки на сценах сільських театрів, а й у великих містах української національної території.

Західний світогляд спирався спрадавен на особисте «я», на індивідуальну свідомість. Вже в античній Греції у Платона, а ще виразніше — у новітній філософії, починаючи від Декарта, особиста свідомість становить вихідний пункт філософських міркувань, як єдино певна, не оспорювана дійсність, що наприклад, у Берклі логічно-консеквентно, хоча й у парадоксальній формі, обіймає все реальне буття. Подібний хід думок спостерігаємо також у Канта, якого перші критики порівнювали з Берклі. Виразна я-філософія становить основу системи Фіхте, а поза тим «я» у новішій філософії виступає як внутрішньо замкнена в собі, незалежна від інших чинників суверенна величина та як джерело реальності в межах духовності.

В цьому відношенні українці, на противагу росіянам, тримаються західної орієнтації. Хоч вони не мають власних філософських систем, в яких «я» мало б свою констатуючу засаду або слугувало підставою для подальшої спекуляції, все таки їх ціле духовне життя, їх філософське мислення, їх розуміння моралі, творення правових норм, а передовсім практична діяльність випливають із поняття особистості. Її обмеження сприймається завше боляче навіть в інтересах загалу.

Індивідуалістичне наставлення українця виявляється досить виразно в його розумінні суспільного ладу або засад спільноти в суспільному житті. Він відкидає із цілковитою рішучістю усі форми співжиття, передумовою яких є сувора дисципліна і повне підпорядкування волі вищого, забуваючи про те, що це, звісно, має згубний вплив на інтереси загалу, а в подальшій консеквенції на його власну користь. Вже сама інтерпретація слова «спільнота» виказує характерний національно забарвлений тон.

«Громада — це добровільне товариство людей; хто хоче — належить до громади, а не хоче — виходить з неї; так водилося й на Запоріжжі: хто хотів, приходив на Січ, хто хотів, виходив звідтіля з власної волі. Народ розуміє, що кожний громадянин є сам по собі людина незалежна, самостійний господар; обов'язки його супроти громади не йдуть далі поза сфери тих відносин, що їх установлює зв'язок її членів задля спільної безпеки й добра кожного»[16].

В нашій історії маємо, на жаль, занадто багато прикладів того, як вибуялий індивідуалізм значною мірою придушував витворення традиції як державотворчого чиника і тим самим перетворював історичне існування цілої нації в гру нескоординованих сил, що через брак поважніших змагань до з'єднання мусили стати катастрофою для майбутнього цієї спільності.

Зрозуміло, що джерела цього психічного наставлення треба шукати в давніх, передісторичних часах. Гіпотетично можемо прийняти, що матріархат як організаційна засада родинного життя у хліборобського населення України в добі неоліту знайшла свій вираз у теперішньому індивідуалізмі українського типу.

Зовсім інакшою і цілком протилежною є структура російської спільноти. Так званий «мир», як духовний вияв загального бажання, впадає в другий екстрем і до рештки знищує усяку особисту незалежність. Сутність, провідна засада «русского мира» — це примус, що виходить від зверхньої влади, як органу божої волі. Кожен бунт проти цього, освяченого Богом, примусу це — тяжкий гріх, який не може взяти на себе «русский человек».

На противагу західноєвропейському мисленню, характерною рисою російського світогляду є виразна нехіть до виявів власного «я» і рівночасне захоплення своєрідним духовним колективізмом. Незважаючи на великі зусилля деяких сучасних російських учених пояснити або цілком заперечити існування цієї риси російської душі, треба визнати справедливими твердження слов'янофілів про те, що російський дух наставлений колективістично в тому розумінні, що йому ненависні особиста свобода, приватна власність, особисті угоди між одиницями та що він схиляється в бік колективних форм господарювання, які виказала нам у минулому питома російська «община». Події найновіших часів, ті колективістичні експерименти, які проводились Совітами й приносили мільйони людських жертв, найкраще свідчать про те, що зроблене урядом в самій Росії не стрічало вели-

кого спротиву, тоді як український селянин готовий був вести і вів боротьбу на життя й смерть за збереження засад приватної власності, як підстави західної культури, незважаючи на своє, часом надто розпачливе, становище.

Якщо хочемо правильно розпізнати головні елементи українського світогляду, то мусимо звернути увагу й на основи психічної структури українців, підкреслити ті властивості й психічні функції, які своїм питомим колоритом позначаються на чинності одиниці. І тут, при цій нагоді, кидається у вічі перевага чуттєвого, емоціонального елементу над чинником розумовим, раціональним. Не розум, ratio, res cogitans, цей для цілого західного світу та його мислення й філософування характерний і вирішальний чинник, а чуття первісне, надто закорінене в глибинах душі, є основним мотивом усієї їхньої діяльності. Ця властивість, притаманна не тільки самим українцям, характеризує в однаковій мірі усі слов'янські народи, почування яких хитаються у широкій амплітуді між протилежними крайнощами. Слов'яни взагалі, а українці зокрема, здатні до безмежного захоплення, натхнення, однак після першої невдачі зневірюються в остаточному успіху і з такою самою швидкістю потрапляють у стан повної розпуки й цілковитого знеохочення до подальшої праці. Замість того, щоб у відповідності з розумом, витривало й уперто йти вибраним шляхом до остаточної мети, вони кидаються в обійми почувань, що завдає і одиницям, і спільнотам величезну шкоду. Українцям властиві найглибші порухи любові, яка відіграє провідну роль в їхньому духовному житті, але часто це почуття перетворюється з якоїсь маловажної причини в свою протилежність, у розумово незбагненну, але чуттєво зрозумілу ненависть. Ця неврівноваженість, ці великі хитання чуттєвого життя між протилежними екстремами значною мірою перешкоджають внутрішньому ладу і стабільності, створюють велику, а можливо, й головну, перешкоду в процесі систематизації нашого мислення.

Велику роль в усіх сферах духовного життя українця відіграє любов, яка щонайперше виявляється у відносинах між матір'ю та дитиною. Материнська любов в усіх її можливих виявах є тією призмою, крізь яку багато явищ приватного і публічного життя дістають своєрідне забарвлення. Любов охоплює велику кількість мотивів, що стало знаходять свій вираз у письменстві, пластичному мистецтві та музиці.

Я залишаю осторонь обговорення прояви цього принципу любові у щоденному житті та не можу поминути того факту, що серед небагатьох захисників філософії в Україні в XIX столітті Юркевич створив систему sit venia verbo, філософії серця, яка стояла в яскравій протилежності не тільки до модного тоді матеріалізму, а й до крайнощів раціоналізму чи інтелектуалізму. Аналізуючи тогочасну філософську проблематику, Юркевич переконався, що, виявлена в категоріях розсудку, філософська думка не здатна охопити буття цілісно. Він у своїй скромності бачить межі людського пізнання, які існують, бо поза розсудком та його здатністю пізнавати світ приховується глибша чи вища функція людського духу, що служить за підставу розсудкові й створює можливості його розвитку. Ця прафункція, що згадується вже К. Т. Ставровецьким у XVII столітті, і значення якої підкреслювали пізніше Гоголь та Сковорода, це — людське серце. Філософія серця, розвинена Юркевичем у праці «Серце та його значення в духовному житті людини»[17], відтворює надзвичайно характерне перехідне явище від платонізму до філософії новіших часів, але явно протистоїть Канту та його послідовникам.

Саме тому Юркевич характерний для філософського мислення українців, бо в його творчості яскраво виявляються типові риси української вдачі. Учень Юркевича, відомий російський мислитель Володимир Соловйов слушно підкреслив у своїй характеристиці філософа його українське обличчя: «Юркевич родом з Полтавської губернії, був, отже, українцем, і це залишило тривкі сліди в його мові та способі його мислення»[18].

Я не хочу цим сказати, що українці недооцінюють значення розумового чинника: навпаки, деякі визначні представники українського письменства в XIX столітті, як Драгоманов та його школа, або Леся Українка, радо

признаються до раціоналізму, а Іван Франко висуває навіть горде гасло «ratio vincit». Однак, якщо ми докладніше розглянемо психічний склад цих людей, то переконаємось, що їх інтелектуалістичне наставлення є лише обов'язковою жертвою, що принесена духові часу; проте, поза цією, для зовнішнього світу призначеною, маскою криється глибоке почування, прояви якого на перший погляд непомітні.

Своєрідність української вдачі можемо щонайкраще зрозуміти через порівняння її з основним характером німецької духовності. «Своєрідність німецького мислення, — каже Пауль Менцер у творі про сутність німецького духу[19], — можна без сумніву найкраще розглянути на прикладі німецької філософії. Характерною для неї є віра в систему, переконання, що всю дійсність можна втиснути в схему понять. Ця наївна віра у всесильність поняття виступає найвиразніше у Християна Вольфа, який свято переконаний в тому, що в межах нашого знання, наших вчинків і вражень розум може висувати різні питання і давати на них задовільну відповідь. Цілісне наставлення до життя мусить бути продиктоване розумом, усі рішення під безпосереднім впливом почувань — заборонені. Немає сумніву в тому, що при такому способі життя втрачає значною мірою у своїй вартості, але, з іншого боку, не вдається заперечити величність такої спроби систематизації нашого духу. Історично філософія Вольфа взяла німецьку людину в педантичний вишкіл, що мало також корисний вплив, як стверджує це сам Кант у відомій своїй похвалі «духу грунтовності»[20]. Якщо ми тепер перед цими, висунутими Менцером прикметами німецького духу, поставимо математичний значок «—», тобто пересунемо їх на протилежну частину системи координат, то отримаємо характерні риси української чи слов'янської духовності. Про надмірну систематичність і мови бути не може, адже слід визнати певну безсистемність (Сковорода — філософ без системи), дуже часто — геніальні прояви інтуїції, що несвідомо чи підсвідомо спираються на могутні почування, витворюють свої конструкції. Надто важко говорити про наявність в українців «духу грунтовності», про вглиблювання у предмет, що пов'язане, звісно, із обмеженням сфери інтересів; натомість на кожному кроці можемо завважити якнайдальше поширення діяльності, що знову ж таки приводить до поверховості. Прикладів саме для цієї риси нашої вдачі можна б знайти велику кількість. Сильні індивідуальності, спрямовуючи свою духовну енергію в одному напрямі, могли б дати твори світового масштабу, проте розгублюють свою енергію в різних ділянках і творять речі пересічні або не дуже вартісні, не завжди змушені зовнішніми обставинами. Не бачимо розумового, спертого на поняття, підходу до теоретичних і практичних питань, а лише чуттєве схоплення дійсності, розв'язання навіть найтяжчих проблем безпосередньо на підставі почувань і, зрештою, змішуваність теорії і практики.

У зв'язку з цими міркуваннями треба, хоча б стисло, розглянути третю ділянку духовного життя, а саме — хотіння, волю. Адже усі три функції — розсудок, почування і воля, перебувають у тісній залежності, перевага першого або другого чинника з необхідністю впливає й на діяльність третього. Спрямована почуттям, а не розсудком, воля не виказує твердості, витривалості й плановитості, а підлягає хитанням мінливих почувань, які навіть в короткому часі потрапляють з однієї екстреми в іншу. В результаті всього цього спостерігаємо, крім періодів напруженої, майже надлюдської активності й захоплення, часи повної пасивності й невиправданої нічим розпуки.

Перевага почуття й панівна роль любові зумовлюють перехід до іншого основного елементу українського світогляду — глибокої релігійності, що в усіх слов'ян є визначальною складовою частиною їхньої національно-психічної структури. В численних працях минулого століття підносяться як головна риса ментальності й не лише теперішніх слов'ян, а й раніших та пізніших їхніх предків, власне ця перевага почувань і роль релігійного чинника в їхньому духовному житті. Були навіть спроби окреслити пластично історичну своєрідність слов'ян, порівнюючи їх з народами німецької та романської груп. Коли представники німецької раси відзначаються філософським наставленням до життя, а романські наро-

ди — політичним хистом, то слов'яни у повному значенні цього слова — плем'я релігійне.

Без огляду на те, чи ця характеристика правильна, чи ні, не можна заперечити того факту, що майже всі провідні одиниці у слов'янському світі зраджують недвозначно виразну, хоча й різнозабарвлену, релігійність, яка виявляється в їх творчості, чи то в ділянці красного письменства, чи то у філософії або в пластичному мистецтві. Навіть такі революціонери, як Бакунін та Герцен, що заперечували будь-яку віру, були настроєні не менш релігійно, а їхнє завзяття в боротьбі із релігією було лише зворотньою формою релігійного пафосу. Атеїзм у Росії — це вираз невгамовного бажання віри, бажання, яке невдоволене існуючими формами релігії й у своїй розпуці відкидає самого Бога. На цьому загальному тлі вияви релігійного життя в окремих слов'янських народів мають різне забарвлення. Українці у своїх переконаннях ніколи не засліплені, вони не тримаються зневолено самої форми, зовнішніх ознак, а прагнуть збагнути сутність самої віри. Кожен, хто хоч трохи заглибився у духовність українського народу, хто пізнав його рушійні сили, мусить визнати, що церковно-релігійна суперечка, бортьба за зовнішні форми ритуалу, подібна до тієї, що лютувала на Московщині, серед українців взагалі неможлива.

Цікаві та повчальні приклади дає нам українська історія. В той час, коли Київська держава прийняла християнство із Візантії, прилучилася до східної церкви та в результаті цього потрапила у світ релігійних суперечок, українські князі свідомо обходять догматичні розбіжності й, окрім приналежности до східної церкви і культури, прагнуть зберегти контакт із ворожим Заходом. Не маючи щонайменшого інтересу до догматичних тонкощів, незважаючи цілковито на ієрархічну залежність від Царгороду, вони посилають посольства до німецьких цісарів, до пап, приймають та обдаровують посланців із Заходу, родичаються із католицькими князями та панами, — одне слово, створюють сприятливі умови для подальшої ролі України, як посередника між Сходом і Заходом Європи. Щоправда, у XVI та XVII віках розгорілася релігійна боротьба й на українських землях. Але й тоді суперечка між прихильниками православ'я та унії служить лише гаслом для велетенського змагання двох світоглядів, східно-консервативного та західно-поступового, що, крім релігії, охоплюють цілий ряд інших чинників, таких, як національне наставлення, політична та культурна орієнтація. Також і в сучасності церковна приналежність не створює майже ніякої перешкоди у, зрештою, важкому співжитті українців між собою. Виходячи із своїх індивідуалістичних настанов, українці прагнуть скористатися будь-якою нагодою для розрахунків із супротивниками, однак релігійне почування, глибоко закорінене в душі, має таку пошану, що нікому навіть на думку не спадає робити з цього предмет взаємних суперечок. Український Сократ — Сковорода, духовне обличчя якого віддзеркалює доволі вірно характерні риси національно-психічної вдачі українського народу, дає цьому релігійному наставленню просте, можливо, занадто ясне пояснення: «Языческіе кумирницы или капища суть тоже храмы Христового ученія і школы; в них и на них написано было премудрейшее и блаженейшее слово: nosce te ipsum». ("Поганські храми та ідоли були також ознаками християнської віри, на яких стояло написане святе і мудре слово: Пізнай самого себе")[21]. На думку Сковороди, Бог висловив не тільки християнам і євреям свою правду, а рівною мірою також і поганам. Так само і мораль не можна вважати за монополію християнського світу, бо вона має визначних представників і серед античних народів. Універсальність, пошана перед кожним глибоко відчутим релігійним пафосом, терпимість щодо прихильників іншої віри, зацікавлення не формою, а передовсім змістом церковної догми — ось характерні риси українського духу в релігійній сфері.

Я спробував у моїх міркуваннях виявити основні елементи українського світогляду в їхніх щонайважливіших виявах, не вдаючись до їх оцінки з історичного або психологічного боку. У повній мірі цього не дозволяє розмір цієї праці, бо всебічна оцінка зайняла б, безперечно, більше

місця, як і саме виявлення головних рис духовного обличчя. Тільки кількома словами хочу натякнути, що окремі складові національної вдачі, які на перший погляд можуть видаватись нам симпатичними і навіть корисними, при зрілій розважливості виявляються як надто небезпечні явища для долі народу. Надмірний ідеалізм, що цілком не враховує вимоги дійсності, а також непогамований індивідуалізм, який відкидає будь-який авторитет, заперечує значення традиції, а власні інтереси ставить вище від добра спільноти, перевага чуттєвости над розсудком, та й навіть у нинішних часах дуже популярне прив'язання до землі, до скиби, наслідком чого є домінуюча роль селянства у складі українського громадянства, все це, назагал беручи, тяжкі хвороби, які за несприятливих умов можуть привести до катастрофи.

Безперечно, коли візьмемо останній приклад, то є підстави гадати, що перевага хліборобського стану з його питомим способом мислення дає цілій спільноті засади стабільності, забезпечує її від несподіваних криз, сприяє фізичному розвитку громадянства тощо. Можна було б навести чимало інших корисних моментів цього однобічного спрямування української спільноти. Брак духовної і фізичної рухливості, такої необхідної для різних купецьких трансакцій, спричинився до того, що майже уся торгівля перейшла на наших землях у чужі руки, що, в свою чергу, сприяло відчуженню наших міст тощо. Це тільки одна сторінка, щоправда дуже важлива, але таких моментів можна знайти значно більше.

З таких і подібних дослідів випливають подальші кроки намагань, націлених на те, щоб усунути вогнище хвороби або, щонайменше, знешкодити її чинність в народнім організмі, що можна осягнути плановим, наставленим на далекі цілі вихованням.

Мюнхен *Іван МІРЧУК*

ПРИМІТКИ:

[1] *Г. С. Сковорода.* Замітки до історії української культури // Збірник історико-філологічного товариства. — Прага, 1925. — Т. І.

[2] *Петро Лодій* та його переклад «Elementa philosophiae» Баумайстера // Abhandlungen des Ukrainishen Wissenschaflichen Instituts in Berlin. — 1927. — T. I. — C. 90—112.

[3] *Christian Wolf* und seine Schule in der Ukraine // Germanoslavica. — Praga, 1934. — III, ч. 3—4. — C. 277—291.

[4] Die slavische Philosophie in ihren Grundzügen und Hauptproblemen // Kyrios. — Königsberg, 1936. — 4.2.

[5] Der Messianismus bei den Slaven, Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Slaven. — Breslau, 1931.

[6] VII Міжнародний філософічний конгрес в Оксфорді // Богословія. — Львів, 1931. — Т. IX. — Кн. 3.

[7] Пор.: *J. Benrubi.* Gibt es nationale Philosophie // Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. — 1917. — Bd. XI. — S. 726—746.

[8] Zentraler Gegenstand der Soziologie // Volk als Naturtatsache, geistige Gestalt und Willensschöpfung.

[9] *Max Wundt.* Die deutsche Philosophie und ihr Schicksal. — Langensalza, 1926.

[10] *Paul Menser.* Deutsche Philosophie als Ausdruck deutscher Seele // Kantstudien. — Berlin, 1934. — Bd. XXXIX. — Heft 3—4.

[11] Das Wesen der deutschen Philosophie versuchte ich aus der istchen Seele zu verstehen. Aus ihrem Ungestüm, ihrem Tatendrang, em Mut zur Gefahr,ihrem eigentümlichen Ernst und ihrer sittlichen Itung. Es wirld für alle Zeit richtig sein, dab die Deutsche Seele im itschen Idealismus ihren tiefsten Ausdruck gefunden hat. — S. 284.

[12] *Іван Нечуй-Левицький.* Світогляд українського народа. — Львів, 1876. — С. 8; Ф. Р. Рильський. Къ изученію украинского народного міровоззренія // Киевская старина. - 1888. — № 11; 1890. — № 9—11; 1905. — № 1—5; *Г. Булашовъ.* Космологическия воззрения украинскаго народа. — Киевъ, 1908; *Володимир Антонович (Низенко).* Три національні типи народні. — Правда, 1888; *Микола Костомарів.* Дві руські народності. — Київ—Лейпціг. — С. 183—184; *Дмитро Чижевський.* Головні риси українського світогляду // Українська культура. — Подєбради, 1940. — С. 121—122;

[13] *В'ячеслав Липинський.* Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму. — Відень, 1926.

[14] *Сергій Єфремов.* Історія українського письменства. — Київ, 1917. — С. 398.

[15] *Микола Костомарів.* Дві руські народности. — Київ-Лейпціг. — С. 183—184.

[16] *Микола Костомарів.* Цит. праця. — С. 94—95.

[17] *Памфил Юркевич.* Сердце и его значение в духовной жизни человека // Труды Киевской Духовной Академии. — К., 1860; № 1. — С. 63—118.
[18] *Владимир Соловьев.* Соч. — Т. 8. — С. 425.
[19] *Paul Menser.* Das Wesen des deutschen Geistes, 1925.
[20] Цит. праця. — С. 8.
[21] *Григорій Сковорода.* Разговор дружескій о душевном мире // Харьковское историко-философское общество. — Т. VII. — С. 94.

УКРАЇНА МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ *

Завдання, що його ставить собі дана доповідь, — це спроба схарактеризувати Україну з типологічного погляду та здефініювати ті риси, що визначають її як історичну одиницю. Я цілком свідомий ризикованости цього почину та небезпек, що криються в дешевих узагальненнях. Тому намагатимуся не виходити поза межі того, що можна перевірити емпірично.

Ще заки пірну в тему, хотів би коротко з'ясувати мої теоретичні засновки. Я вірю в існування чогось такого, що згрубша можна назвати «національним характером». Однак це не треба фальшиво розуміти в натуралістичному сенсі. Бо це явище належить до суспільно-культурної, а не до біологічної сфери. Національний характер тотожний із своєрідним способом життя, комплексом культурних вартостей, правилами поведінки та системою інституцій, які притаманні даному народові. Національний характер формується історично, й можна визначити ті фактори, що спричинилися до його постання. Після того, як національний характер встиг скристалізуватися, він звичайно виявляє чималу стабільність і уміння відкидати або асимілювати підривні впливи. Дуже важлива наступна обставина: національний характер, або культурний тип, не являє собою чогось абсолютного, унікального й оригінального, але радше індивідуальну комбінацію прикмет, які широко поширені у світі й спільні багатьом народам. Це спостереження важливе з методологічного погляду. Оцінюючи подібності та різниці, що існують між націями, та застосовуючи порівняльну методу, ми спроможні здефініювати відносну оригінальність даного національного типу й ступінь його споріднености з іншими народами.

Заголовок цієї доповіді говорить про те, що Україна перебуває «між Сходом і Заходом». Але яке значення даємо цим поняттям, «Схід» і «Захід», у застосуванні до української історії? Оскар Галецький стверджує[1], що поняття «Захід» часто вживають як синонім «Європи». Згідно з думкою Галецького, це утотожнення означає підмінювання цілости частиною (т. з. pars pro toto), що легко приводить до неясностей. У самій Європі можна легко відрізнити кілька географічних зон, що з них Західна Європа тільки одна. Захід у вужчому й точному розумінні — це атлантійська окраїна континенту: Англія, Франція, Нідерланди. Але європейський суходіл обіймає й інші обшири, які не менше європейські й тому, в першому значенні слова, не менш «західні», ніж атлантійська зона.

У формулі «Україна між Сходом і Заходом» поняття «Захід» стосується Європи в цілому. Україна «західна» остільки, поскільки вона становить органічну складову частину європейської спільноти народів. І тут йдеться про простий факт фізичної географії. Для історика Європи — це щось більше, ніж великий півострів евразійського суходолу; вона — сім'я народів, які, незважаючи на політичну роз'єднаність та часті жорстокі антагонізми в минулому, поділяють спільну культурну і суспільну спадщину. Не все, що географічно розташоване в Європі, належить до неї історично. Наприклад, колишня Оттоманська імперія, що впродовж кількох століть обіймала велику частину європейського континенту, напевне не входила до складу європейської спільности. Це саме стосується мусульманських держав середньовічної Еспанії. Більшість істориків згідна з тим, що Москов-

* Стаття вперше була надрукована 1963 року англійською мовою. Публікацію авторського доопрацьованого варіанту перекладу здійснив журн. «Листи до приятелів», 1966 р. (№ 11—12). Текст подаємо за виданням: *Лисяк-Рудницький Іван.* Історичні есе, т. І. — К., Основа, 1994. — С. 1—9.

3. 6-346

щину—Росію 14—17 століть не слід уважати за європейську по своїй суті країну. Загальновідомо, що «європеїзація», чи пак «окциденталізація», Росії наступила щойно внаслідок реформ Петра І. Але навіть багато російських мислителів вважали цю європеїзацію проблематичною.

Україна ніколи не пережила доби насильного й раптового «узахіднення», аналогічної з царюванням Петра в російській історії. І в цьому аж ніяк нема нічого дивного. Країна, що від своїх початків була суттєво європейською, — і в цьому значені «західньою», — не потребувала асимілюватися до Європи шляхом наглого, революційного перевороту. Проте європейський характер України скріплювався завдяки впливам і контактам з іншими європейськими країнами. З котрою частиною європейської спільноти підтримувала Україна найтісніші зв'язки? Не з атлантійською, себто західноєвропейською, зоною. Щоправда, ще з часу Київської держави існували стосунки між Україною й Францією та Англією, що їх можна простежити теж в усі інші епохи української історії; але вони завжди залишалися радше спорадичними. Коли модерні українці говорять про «Західню Європу», вони на ділі звичайно мають на думці простір, що більш відомий під іменем Центральної Європи, себто землі з німецькомовним населенням, від Північного моря до наддунайської долини. Німцям судилося репрезентувати, — добре або зле, — «Захід» в очах українського народу. Ще тіснішими були зв'язки з країнами, що положені на схід від німецької етнічної території, що для них у науковій літературі викувано термін «Середньо-Східня Європа» (Ostmittel — Europa, East Central Europe): Чехія, Угорщина, Польща, — особливо остання. Крім цього, треба згадати про балтицькі й скандінавські обшири: Литву, що з нею Україна впродовж двох століть, від половини 14 до половини 16, перебувала у прямому політичному зв'язку, та Швеція, звідки вийшов стимул до створення Київської держави.

У цьому місці дозволимо собі перервати обговорення західніх первнів у формації українського національного типу; до нього повернемося трохи згодом. А тепер візьмемо під розгляд не західні, а східні елементи.

Нехай мені вільно буде зробити тут одне зауваження на маргінесі основних висновків. Серед народів східньої половини європейського континенту спостерігаємо одну дивну, майже настирливу звичку: намагання робити вигляд, що вони цілком західні, та заперечувати наявність будь-яких незахідніх (точніше, незахідньоєвропейських) рис у їхньому національному обличчі. «Польща — заборолo з західнім життєвим стандартом»; «Угорщина — що її Золота Булла одночасно з англійською Великою Хартією»; «румуни — горді нащадки римських легіонерів». Такі твердження доводиться зустрічати часто. Не хочу сказати, що вони фактично незгідні з правдою, — принаймні до якоїсь міри. Проте від них тхне ментальністю бідняків, що люблять нахвалятися своїми багатими родичами.

Але вернімося до нашого українського конкретного випадку. Я стверджував суттєво західний, себто європейський, характер України. Але це не значить, що я заперечую існування сильних незахідніх елементів в українському національному типі. Під впливом сил, що променювали зі Сходу, загальноєвропейські прикмети зазнали змін, — хоч вони не були знищені й заступлені іншими.

Але яке значення має в контексті української історії поняття «Схід», «Орієнт»? Цей термін застосовують до двох зовсім різних історичних об'єктів — з одного боку, до світу східнього християнства й візантійської культурної традиції та, з другого боку, до світу евразійських кочівників. Ясно, що ці два значення поняття «Схід» між собою цілком не пов'язані. Крім цього, хоч обидва «Сходи» відіграли першорядну роль в розвитку України, вплив кожного з них здійснювався в зовсім інший спосіб.

Почнемо від Сходу евразійських номадів. Предки українського народу були від непам'ятних часів землеробами. Вони заселювали смугу лісостепу, що простягається від карпатського підгір'я до східніх доплпвів Дніпра. На південь від тієї території прадавньої рільничої культури лежали відкриті степи, що по них мандрували кочівники. До перших століть християнської ери номади південноукраїнських степів були іранського походження.

Здається, що між скитськими й сарматськими чабанами й войовниками та протоукраїнськими хліборобськими племенами існували своєрідні симбіотичні взаємини. Якщо вірити етнологам, сліди іранського впливу можна досі знайти в українському й російському фольклорі. Становище змінилося грунтовно, коли, внаслідок Великого переселення народів, на зміну іранській окупації степів прийшла тюркська. Починаючи гунською навалою в 4 стол. по Хр. і кінчаючи зруйнуванням Києва монголами в половині 13 століття, кілька великих хвиль євразійських кочових орд, переважно тюркського походження, кидалися одна по одній прибоєм на українські землі. Після цього в понтійських степах уже не появлявся жоден новий кочовий народ. Але з поділів Монгольської імперії виникло, як одна з держав-спадкоємиць, Кримське ханство, що в 15 стол. стало васалом Оттоманської Порти. Національним промислом кримських татарів було людоловство. Україна зазнавала майже щорічних татарських набігів, що приносили їй невимовне горе. Можна сказати без помилки, що боротьба проти татарської загрози становила центральну проблему в українській історії аж до часу ліквідації Кримського ханства за панування Катерини II.

Наведені факти самі собою добре відомі, але наше завдання витягнути з них деякі загальні висновки. Знаходимо аналогію між Україною й такими орієнтальними країнами, як Єгипет, Месопотамія й Іран, що теж були виставлені на періодичні номадські наїзди. Проте різниці тут більше вагомі, ніж подібності. По-перше, українське хліборобство, на відміну від згаданих країн Близького Сходу, завжди належало до європейського, індивідуального типу, а не до типу «гідравлічної агрокультури», — щоб ужити терміна Карла Віттфогеля, — що характеристична для сухої зони, де збереження осілої цивілізації в річкових долинах і оазах залежало від існування централістично керованих споруд для наводнення[2]. По-друге, в Україні не було чіткого, визначеного самою природою, розмежування між землями хлібороба й кочовика. Підсоння понтійських степів континентальне, але не в більшій мірі, ніж підсоння американського Середнього Заходу. Ця урожайна рівнина була дуже сприятлива для рільництва, але рівночасно вона творила вимріяне пасовище для отар номада. Це спричинювало відсутність виразної граничної лінії між заселеною країною й так званим «Диким полем». Ця лінія була дуже мінливою і динамічною. Щоб бути точним, тут узагалі не доводиться говорити про лінію, але радше про граничну смугу, широкий пояс рубіжних земель. Тут надибуємо сугестивну паралелю між українським і американським історичними процесами. Фредерік Джексон Тернер пропонував, щоб американську історію досліджувати з погляду великого колонізаційного процесу, що в його ході Дикий Захід, — цей відповідник українського Дикого поля, — зазнав ступневого освоєння та пристосування до осілого, цивілізованого побуту[3]. Вважаю, що Тернерова «теза пограниччя» (Frontier Thesis) могла б творити дуже плідний методологічний засіб й у вивченні української історії. Але й тут знов не можна перенапружувати паралелю. Відношення сил, що існувало між англосаксонськими американцями й індіянськими тубільцями, було зовсім інше, ніж між українцями й тюркськими народами. У випадку Америки рух експансії на захід був безперервний і безповоротний. Зате у випадку України границя впродовж віків коливалася то в цей, то в той бік. Слов'янська хліборобська колонізація раз у раз вирушала на підбій Дикого поля, намагаючися стануги міцною ногою на берегах Чорного моря; це були завоювання як плуга, так і меча. Але ці передові позиції хліборобської культури періодично заливали хвилі номадизму. Кому пощастило врятуватися від смерти або полону, тому доводилося шукати порятунку в більш захисних північних і західніх сторонах, прикритих лісами, горами й болотами. Але татарські набіги деколи доходили навіть до цієї безпечнішої зони. Ця вікова епічна боротьба скінчилася щойно в другій половині 18 стол., коли після остаточного знищення Кримського ханства українське селянство тривало заселило понтійські степи.

Який вплив на формування українського національного типу можна приписати цим зв'язкам з євразійськими кочовиками? Це був передусім могутній гальмівний чинник. Велетенські втрати в людях, матеріальних до-

3* 6-346

брах і культурних цінностях, що їх потерпіла Україна, очевидні. Тут треба особливо підкреслити знищення міст. Київська Русь уже посідала розвинене міське життя. Але під час великої монгольської навали в 13 стол. ці городські центри систематично зрівнювано з землею. Мусимо теж згадати про перерізання торговельних шляхів, що відігравало велику ролю в занепаді квітучої культури середньовічної Руси. Цей занепад почався вже навіть до появи татарів, як наслідок грабіжницьких дій їхніх попередників, печенігів і половців.

Але це тільки частина цілої картини. Другий бік — це внутрішнє перетворення українського суспільства під впливом того виклику, що його ставило Дике поле. Тут можна ще раз звернутися до американської аналогії. Згідно з Тернером, «пограниччя», що під ним слід розуміти перехідову смугу між заселеними землями й Диким Заходом, було визначальним фактором у формуванні американського національного характеру. Людина пограниччя — піонер і ковбой — стала в багатьох відношеннях репрезентативним американцем. Звичаї й установи, що виникли в умовах пограниччя, забарвили собою весь американський побут, не виключаючи землі давнього поселення вздовж східнього побережжя. Ці твердження можна, з відповідними змінами, прикласти й до української історії, може, навіть з більшим правом, ніж до американської. Українською людиною пограниччя був козак, що в 16—17 століттях став репрезентативним типом свого народу. Треба зауважити, що навіть у тих областях України, наприклад, Галичині, що фактично не були охоплені козацьким рухом, знаходимо незчисленні народні пісні, що прославляють козаків. У своїй суті козацтво було організацією військової самооборони населення загрожених пограничних земель. Воно становило авангард української селянської колонізації, але при цьому воно теж запозичило багато тактичних засобів і звичаїв від своїх ворогів-татарів. (Подібно американські піонери багато дечого навчилися від індіан). Однак згодом військова організація, що спонтанно виросла на пограниччі, почала ступнево відігравати щораз важливішу ролю теж у житті осілого запілля. Україна, що раніше входила до складу великого князівства Литовського (т. зв. Литовсько-Руська держава), після Люблінської унії (1569) опинилася під пануванням Польщі. Польська Річ Посполита була неспроможна забезпечити своїм українським провінціям ефективну охорону проти постійної татарської загрози. У той же час Польща накинула Україні суспільний устрій, чужий і ненависний більшості українського народу. У конституційних рамках Речі Посполитої, де монополія влади належала шляхті, а селянство було цілком закріпачене, не було місця на верству вільних і озброєних «фермерів». Польські намагання знищити козацьку військову організацію приводили до напруження, що постійно зростало й нарешті в 1648 році вибухло великою революцією. Після перших боїв між козацькими й польськими силами населення «волости» (запілля) майже поголовно піднялося проти польського режиму. Тепер «покозачилося» багато людей, що зовсім не були козаками в первісному значенні пограничних войовників, але радше належали до селянства, міщанства чи навіть дрібної православної шляхти. Військова організація пограниччя поширилася на розлогі простори, звільнені від польського панування, та послужила як основа нового суспільного й адміністративного ладу. Наприклад, козацькі військові з'єднання, полки й сотні, тепер перетворилися на територіальні адміністративні одиниці. Офіційною назвою нового політичного організму, української Козацької держави, було «Військо запорозьке». Революція 1648 року теж спричинилася до прийняття нової національної назви. Слово «Україна» означає, на думку багатьох, «погранична земля» й спершу стосувалося справді пограничної смуги, що в ній коренилася козаччина. Перенесення козацької системи з пограниччя на волость сприяло поширенню й популяризації назви «Україна», що її тепер стали уживати — зразу тільки в розмовній мові, — як назви всієї території, яка опинилася під козацькою юрисдикцією. Нове ім'я ступнево замінило традиційне, «Русь», що виводилося від середньовічної Київської держави.

Підсумовуючи цю частину доповіді, можемо зробити наступні висновки. «Схід» евразійських номадів мав подвійний вплив на формування ук-

раїнського національного характеру: по-перше, як гальмуючий чинник на шляху нормального поступу країни; по-друге, через сильну оборонну реакцію з боку українського народу. Проте це ще не робило самої України евразійською. Іншими словами, евразійська кочова стихія діяла на український народ ззовні, але вона не була «інтерналізована», вона не стала складовою частиною українського національного типу. Другий великий східній вплив — грецька (візантійська) релігійна й культурна традиція — діяв зовсім відмінним способом: зсередини, формуючи саму духовність суспільства.

Я переконаний, що більшість з-поміж присутніх у цій аудиторії знають чарівне оповідання про «пробу вір», що входить до староруської «Повісти временних літ». Повість розказує про те, як Володимир Великий київський виправив посольства до різних країн, щоб пізнати їхні релігії, та як врешті князь і його радники, захоплені звітом про красу візантійських церковних відправ, вирішили прийняти християнство з Константинополя. Це тільки легенда чи, точніше, мандрівний літературний мотив, правдоподібно, позичений літописцем з чужого джерела. Все-таки цей переказ можна розглядати як вказівку на те, що грецьке християнство саме своїм естетичним аспектом було особливо близьке й рідне народові Київської Руси.

Але деякі новітні українські історики, — наприклад, визначний дослідник середньовічної та церковної історії С. Томашівський, думають, що вибір Володимира був трагічною, епохальною помилкою. Бо через прийняття християнства в його східній постаті Русь—Україна засудила себе на духовний застій і безплідність та замкнула собі шлях до того, щоб стати повноправним членом европейської спільноти. Цей погляд перегукується з відомою теорією Арнольда Тойнбі, який у своїй схемі «цивілізацій» світу рисує гостру поділову лінію між західньою цивілізацією, що обіймає католицькі й протестантські нації Европи, разом з їхніми заморськими відгалуженнями, та «східньохристиянською цивілізацією», себто середньовічною Візантією й її модерним спадкоємцем — Росією.

Що можемо сказати на ці теорії? Передусім мусимо тямити, що вибір, зроблений Володимиром, не був випадковий. Він був передрішений тією обставиною, що українські землі належали до сфери променювання грецької й гелленістичної культури вже добрих півтора тисячоліття до хрещення Руси. Починаючи з 7 століття перед Хр., побережжя південної України й Криму було засіяне грецькими колоніями. Між приморськими грецькими містами-державами та протослов'янськими племенами в глибині країни існували торговельні й культурні зв'язки. Більшість цих поселень загинула під час Великого переселення народів, але деякі таки збереглися. Київська держава, що народжувалася, від самого початку й ще довго до своєї християнізації підтримувала різноманітні зносини з візантійським світом.

Крім цього, Східна імперія в 10 ст., за панування великої Македонської династії, саме перебувала на шпилі своєї політичної й культурної сили. У той час Візантія могла, мабуть, більше принести молодій Русі, ніж латинське християнство давало новонаверненим народам Північної й Середньо-Східньої Европи. Пересадження багатої грецько-візантійської культури, — почасти запозиченої з Царгороду, а почасти присвоєної в її болгарській версії, — на сприйнятливий грунт молодої слов'янської країни дало спонуку до швидкого культурного розквіту Київської Руси, яким вона себе прирівняла до відносно найбільш розвинених частин тогочасної Европи. Правда, візантійство, незважаючи на весь свій блиск і вишуканість, на довшу мету зраджувало деякі разючі прояви кволости. Воно було радше статичним, і йому бракувало того надзвичайного динамізму й творчої снаги, що їх латинське християнство розгорнуло після 1000 року у романську і готичну епохи. Однак ми маємо право зробити наступне гіпотетичне твердження: здається правдоподібним, що коли б не наїзди кочовиків, Київська Русь була б спромоглася на те, щоб перебороти візантійську статичність та дотримати кроку з загальним европейським прогресом. Це припущення знаходить своє підтвердження в тому факті, що домонгольська Русь, хоч перебувала в церковній залежності від Царгороду, ніяк не була духовно ізольована та вороже настроєна до латинського Заходу, якщо не рахувати принагідних богословських полемік.

У цьому місці можемо знову підхопити нитку наших попередніх висновків стосовно західнього первня в українському національному типі. Київська держава відзначалася наступною знаменною прикметою: вона поєднувала переважно східню, грецько-візантійську релігійну й культурну традицію з переважно західньою суспільною й політичною структурою. Багатозначний факт, що політичний візантинізм залишився цілком чужий Київській Русі (Візантійська теократія згодом прищепилася в Московському царстві в часи його піднесення, де вона сполучилася з державною організацією, сформованою на зразок орієнтального деспотизму Золотої Орди). У домонгольській Русі, як на середньовічному Заході та на відміну від Візантії й Москви, державна й церковна влади були не злиті, а розділені, причому кожна з них була автономною у своїй власній сфері. Державність Києва носила на собі виразну печать духа свободи. На це склалися наступні чинники; суспільний лад, що його характеризували договірні відносини: пошанування прав і гідности індивідума; обмеження монархічної влади князя боярською радою й народним вічем; самоуправне життя міських громад: територіяльна децентралізація на квазіфедеративний кшталт. І цей свободолюбний, европейський по своїй суті, дух притаманний і українським державним організаціям пізніших епох. Галицько-Волинська держава 13—14 століть виразно еволюціонувала до феодального устрою. Дозрілий феодалізм, включно з феодальним парламентаризмом, знаходимо в Литовсько-Руській державі 14—16 століть. Козацька держава 17—18 століть посідала становий устрій (Standestaat, society of estates). І це не був випадок; ще в 19 стол., в добу, коли Україна була політично асимільована Росією, всеросійський лібералізм і конституціоналізм знаходив собі найсильнішу підпору власне в українських провінціях імперії. Коли б встояла відроджена 1917 року самостійна українська держава, вона, певно, була б примістилася в скалі західніх конституційних форм. Українська громадськість у своїй більшості бажала демократичної республіки з соціалістичним забарвленням, а консервативна меншість схилялася до конституційної монархії.

Етнос і естетичне чуття українського народу закорінені в духовній традиції східнього християнства. Але поскільки країна рівночасно була у своїй соціальній і політичній структурі частиною европейського світу, постільки українці прагнули до синтези між Сходом і Заходом. У релігійній сфері це зробило Україну класичною країною унійної традиції. Але ця тенденція була притаманна всім українцям, а не тільки католикам східнього обряду. Вона сильно позначилася серед більшости українського народу, що дотримувалася православія, а також серед українців-протестантів. За приклад може служити Київська академія, розбудована митрополитом Петром Могилою, що стала головним інтелектуальним центром цілого греко-православного світу та у своїй організації й програмі навчання йшла за прикладом західних університетів. Ця тенденція знайшла свій вираз і в мистецтві, в стилі так званого українського (або козацького) барокко, який в оригінальний спосіб сполучив візантійські й західні первні.

Приходимо до наступного висновку: Україна — розташована між світами грецько-візантійської й західньої культур і законний член їх обох, — намагалася на протязі своєї історії поєднати ці дві традиції в живу синтезу. Це було велике завдання й не можна заперечити, що Україна не зуміла його повністю виконати. Україна наближалася до цієї синтези в великі епохи своєї історії, за Київської Руси й за козаччини 17 століття. Проте, хоч ці епохи були багаті на потенціальні можливості та часткові досягнення, в обох випадках остаточна синтеза зазнала невдачі, й Україна впала під тягарем надмірного зовнішнього натиску, а також від розривних внутрішніх сил. У цьому сенсі можна сказати, що велике завдання, яке творить історичне покликання українського народу, залишається досі не виконаним і ще належить до майбутнього.

Іван ЛИСЯК-РУДНИЦЬКИЙ

Едмонтон,
Канада

ПРИМІТКИ:

[1] Див. *Oscar Halecki.* The Limits and Divisions of European History (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962).

[2] Див. *Karl A. Wittfogel.* Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power (New Haven and London: Yale University Press, 1957).

[3] Див. *Frederick Jackson Turner.* The Frontier in American History (New-York: Henry Holt, 1920).

Лисяк-Рудницький І. П. (1918—1984) — вихованець і професор ряду університетів Європи і Америки, вчений світової слави. Стислу, але змістовну характеристику його наукової діяльності і зокрема публікованої вище статті, подає член-кореспондент Національної Академії Наук Дмитро Наливайко в одній з найновіших своїх статей.

«Безперечно, в його [Лисяка-Рудницького] особі маємо визначного представника вільної української історичної та суспільно-політичної думки, що розвивалася поза межами СРСР, одного з провідних науково-публіцистичних есеїстів української діаспори, наділеного особливим талантом порушувати важливі проблеми національного суспільно-політичного й духовного життя і давати їм грунтовне та проникливе тлумачення. До цього треба додати, що професор Лисяк-Рудницький був людиною європейської освіти й культури, широко обізнаною з новітніми течіями західної історіософії та науки — звідси специфічне, в органічно європейському контексті, висвітлення проблем української історії та суспільно-політичної думки в його працях. І ще слід зазначити, що більшість написаних ним протягом 50—80-х років есе не застаріли, навпаки, нині, в процесі розбудови незалежної України, вони звучать актуально й часом пророче…

В есе «Україна між Сходом і Заходом» Лисяк-Рудницький порушує проблему національного характеру й дає чітке визначення цього феномена, наголошуючи, що він цілком належить до суспільно-культурної сфери…

Але головною в цьому есе є проблема геоісторичного положення України, одна із засадничих для праць Лисяка-Рудницького. Він підкреслює, що хоч Україна і в географічному і в культурно-історичному просторі розташована між Сходом і Заходом, вона «від своїх початків була (країною) суттєво європейською» і ніколи не потребувала «насильного й раптового «узахідненя», аналогічного з царюванням Петра в російській історії» (І, 2). У цьому принципово важливому питанні наш автор близький до відомих на Заході концепцій польського історика й культурфілософа О. Галецького, який виділяє в Європі «середньосхідну» культурно-історичну зону й відносить до неї Україну — разом із Польщею, Чехією, Білоруссю та Балтією.

Слушно наголошується в есе неоднозначність поняття «Схід», під яким часто розуміють зовсім різні культурно-історичні реальності. В одних випадках мається на увазі світ східного християнства й візантійської традиції; його вплив був великий та плідний і діяв він ізсередини, формуючи духовність українського народу. Але тут, на мій погляд, доцільніше вести мову не про «Схід», а про візантійсько-слов'янську культурну спільноту, яка була, поряд із латино-германською, однією з великих культурно-історичних спільнот середньовічної Європи, також європейським за своєю сутністю культурно-історичним регіоном. «Європейськість» давньої Руси—України, як і інших країн православно-слов'янського кола, визначалася саме її належністю до цього культурно-історичного регіону. Не визнаючи цього факту, говорити про Україну як європейську країну та її давню культуру як європейську немає і сенсу.

Інша річ — стосунки України зі справжнім Сходом. Причому це був специфічний Схід, не давні й високорозвинені східні цивілізації, а світ євразійських кочівників, «руйнівників цивілізації», за визначенням французького вченого-сходознавця Груссе. На ці стосунки Лисяк-Рудницький дивиться з тверезою об'єктивністю й констатує суто негативну роль цього євразійського Сходу в історичному житті українського народу. На відміну від Росії, яка великою мірою ввібрала в себе, асимілювала цю євразійську стихію, для України вона завжди лишалася силою суто зовнішньою та деструктивною *.

---

* *Наливайко Дмитро.* Про «Історичні есе» Івана Лисяка-Рудницького. — журн. «Сучасність», № 1, 1996. — С. 151—152.



У НОВИХ АКАДЕМІЧНИХ ЦЕНТРАХ ВИВЧЕННЯ ЕТНОГРАФІЇ УКРАЇНИ

ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

Кожен народ, який прагне усвідомити своє місце у загальноісторичному процесі, мусить досконало знати самого себе, свою культуру, свої звичаї, свій традиційний і сучасний спосіб життя. Саме цьому служить така з гуманітарних наук як етнологія або народознавство.

На жаль, від командно-адміністративної системи, яка активно вела політику денаціоналізації, Україна не успадкувала потужних етнологічних центрів. За рівнем насичености науковцями народознавчого профілю, кількістю фундаментальних досліджень традиційної й сучасної культури наша держава і сьогодні суттєво відстає від таких сусідів, як Польща, Угорщина, Чехія, Словаччина.

Основним осередком академічної народознавчої науки в Україні залишався ІМФЕ ім. М. Рильського у Києві, який не мав змоги самотужки забезпечити широкий спектр етнологічних досліджень. Ось чому з перших років існування Української незалежної держави Президія НАН України вирішила створити Інститут народознавства (Постанова 34 від 05.02.92 року). Його було створено у Львові, звідки починали свою діяльність члени «Руської трійці» М. Шашкевич, І. Вагилевич, Я. Головацький, такі відомі діячі науки й культури як І. Франко, М. Грушевський, В. Гнатюк, Ф. Колесса, В. Шухевич, О. Роздольський, С. Людкевич, М. Кордуба та інші відомі за межами України етнологи, фольклористи й мистецтвознавці, які свого часу організували Наукове товариство ім. Т. Шевченка, а при ньому — Етнографічний музей, сторіччя якого відзначаємо у жовтні 1996 року. Власне на базі цього осередку етнологічної науки у Львові майже через 100 років сформувався нинішній Інститут народознавства.

Етнографічний музей у Львові проіснував до 1951 року, пізніше його об'єднали з Музеєм художньої промисловості, який функціонував у Львові з 1874 року. На базі двох музеїв виник Музей етнографії та художнього промислу. Незважаючи на всі перипетії, дух творчих народознавчих досліджень тут не припинявся. Його підтримували ветерани науки Павло Жолтовський, Антін Будзан, Савина Сидорович, Катерина Матейко, Лев Долинський, а згодом — Юрій Гошко, Володимир Овсійчук та інші сьогоднішні ветерани, чиїми працями по праву може пишатись Україна.

За період з 1951 до 1982 року науковцями музею було опубліковано понад 60 монографій, збірників, альбомів та 1,5 тисячі наукових і популярних статей. Ставши у 1982 році Львівським відділенням ІМФЕ ім. Рильського, тут не припинялися народознавчі дослідження. За десять років існування Відділення його науковцями здійснено ряд грунтовних історико-етнологічних досліджень Бойківщини, Гуцульщини, Полісся, опубліковано 37 монографій, ряд збірників і альбомів, понад 600 наукових і популярних статей. Музей етнографії та художнього промислу увійшов до його складу як важливий культурно-освітній центр для збереження і популяризації ви-

сокохудожніх скарбів мистецької творчості українців. Одночасно він був творчою лабораторією для науковців, художників і народних майстрів. Музей не тільки приймав відвідувачів з багатьох міст України, а й багаточисельних туристичних груп з різних зарубіжних країн. На базі фондових збірок організовувалися наукові дискусії, семінари, конференції. Тут проходили творчі вечори, присвячені пам'яті видатних діячів науки, культури. Цей профіль музейницької діяльності зберігся й тоді, коли у 1992 році на базі Відділення ІМФЕ було створено Інститут народознавства.

Новостворений Інститут базується на грунтовних концептуальних засадах теорії та практики наукових досліджень, серед яких мав би переважати комплексний підхід до етнологічного осмислення реалій і явищ традиційної культури, сучасного способу життя, розширення предметної сфери етнології як науки, залучення до її сфери таких похідних як етнопсихологія, загальна теорія етносу, етнографія, етнодемографія, етнолінгвістика, юридична антропологія, етнологія спілкування та інших дисциплін.

Не залишилися поза увагою Інституту формування та розвиток категоріального апарату, методології, новітніх методик, забезпечення дійсного плюралізму теоретичних моделей, підходів і шкіл. Інститут готовий був забезпечити активне суспільно-громадське функціонування етнології як науки, як дійового чинника інтегральних процесів творення та розбудови національної держави, регенерації та розвитку цілісного національного організму на всіх рівнях. Однак складні економічні обставини поки що заважають у здійсненні всіх цих задумів.

Проте і в нових складних умовах Інститут працював досить інтенсивно. Підтримуючи давні місцеві традиції, його науковий колектив виконував вагомі дослідження за трьома науковими напрямками, уникаючи будь-якого дрібнотем'я чи дублювання з роботами ІМФЕ ім. Рильського. Такі наукові теми як «Традиційно-побутова культура українців західного регіону» (науковий керівник — С. Павлюк), «Загально-національні риси та локальні особливості традиційної культури українців Карпат і Прикарпаття» (науковий керівник — Ю. Гошко), «Українське мистецтво в європейському контексті» (науковий керівник — В. Овсійчук), «Генезис, теорія та історія сакрального мистецтва українців» (науковий керівник — М. Станкевич), «Атлас археологічних культур Верхнього Подністров'я» (науковий керівник — О. Корчинський), «Фольклор населення західно-українських земель XIX—XX століть» (науковий керівник — Р. Кирчів), як і попередні, мають комплексний характер. Спільно з ІМФЕ ім. М. Рильського, тут здійснюється дослідження історії української етнології.

Своєрідним підсумком багаторічних досліджень карпатознавчої проблематики в Інституті стане виконання теми «Етногенез та етнічна історія населення Східних Карпат» (науковий керівник — С. Павлюк), яка передбачає підготовку чотиритомного фундаментального дослідження загальним обсягом до 150 др. арк. До виконання цього конкурсного проекту Державного фонду фундаментальних досліджень залучено спеціалістів Інститутів археології, українознавства НАН України, Ужгородського, Одеського держуніверситетів та Тернопільського педінституту. Крім проведених польових досліджень, здійснено підготовку рукопису 1-го тому «Антропологія та археологія».

У червні 1994 року, згідно з договором Інституту з Мінчорнобилем України, розпочато виконання госпдоговірної теми «Комплексне історико-етнографічне дослідження та фіксація матеріальної і духовної культури радіоактивно забруднених зон Полісся». На сьогодні розшифровано фольклорно-етнографічний матеріал, зафіксований на 37 аудіокасетах в Поліському та Іванківському районах Київщини. Опрацьовано матеріали про водний транспорт і рибальство, народну медицину, ковальство, сімейну і календарну обрядовість, народний одяг, вишивку, народне будівництво, накреслено схематичні плани та зовнішній вигляд 43 об'єктів народної архітектури. Паспортизовано і систематизовано матеріали, зафіксовані на 63 фотоплівках. Підготовлено понад 2 тисячі сторінок польових матеріалів, які матимуть виняткове наукове значення, оскільки учасникам дослідження вдалося виявити досі невідомі науці окремі явища ма-

теріальної і духовної культури. Одночасно зібрано польові матеріали в населених пунктах, які практично вже не існують, а отже, залишаться єдиними достовірними свідченнями культури та побуту навіки втрачених для України поліських сіл. У 1995 році науковці Інституту провели обстеження більш як 50-и сіл Овруцького та Народицького районів Житомирського Полісся, де також зафіксовано значну кількість явищ традиційної культури поліщуків.

Інститут народознавства розгорнув активну роботу щодо розширення етнологічних досліджень не лише за рахунок власних коштів і наукових кадрів, а й формування в регіонах України спеціальних народознавчих наукових центрів, які фінансуються обласними держадміністраціями на місцях. Така форма сприяє розширенню тематичного та просторового вимірів досліджень, забезпечує при цьому значну економію фінансів, виділених на розвиток науки в системі НАН України. Нині такі народознавчі центри, підпорядковані Інститутові народознавства, діють у Луцьку (керівник — к. філ. н. В. Давидюк) та Івано-Франківську (керівник — к. іст. н. М. Паньків). Проведено підготовчу роботу щодо створення народознавчих центрів у Харкові та Кіровограді.

Сьогодні особливо активно працює Полісько-Волинський народознавчий центр, в якому зайнято 8 наукових співробітників. Тут ведуться дослідження двох комплексних тем: «Волинь і історико-етнографічне дослідження» та «Історико-етнологічна ідентифікація матеріальної та духовної культури населення зони лісів помірного клімату на основі паралельних знакових систем».

Івано-Франківський народознавчий центр допомагає Інституту в розширенні досліджень карпатознавчої проблематики.

Наукову роботу Інституту найкраще характеризує його видавнича діяльність. Тільки за останніх декілька років тут було підготовлено понад 40 наукових і науково-популярних книг, більшість з яких опубліковано, в тому числі — «Промисли і торгівля в Українських Карпатах XV—XVIII ст.» (Ю. Гошко), «Традиційне хліборобство в Україні» (С. Павлюк), «Походження Українських Карпатських і Прикарпатських назв населених пунктів» (О. Худаш), «Львівська графіка: 1945—1990 роки» (Р. Ярців), «Шляхи сполучення і транспортні засоби в Українських Карпатах» (М. Глушко), «Головні убори українців» (Г. Стельмащук) та цілий ряд інших.

Найбільшої популярності здобула монографія нині покійної д. іст. н. З. Болтарович «Народна медицина українців», яка вийшла стотисячним тиражем, але зникла з полиць книгарень, ставши бібліографічною рідкістю. Не матиме аналогів серед вітчизняних і зарубіжних досліджень праця лауреата Державної премії ім. Т. Шевченка В. Овсійчука «Колір в українському живописі XI—XIX століть», яка незабаром вийде друком з власного видавництва, організованого Інститутом у 1994 році. Сьогодні воно має вісім комп'ютерів і необхідну кількість кваліфікованих спеціалістів. Його фінансування здійснюється через громадську організацію «Етнограф» за рахунок спонсорських коштів і фінансової допомоги різних організацій Львова та доброчинних внесків. Для друкування книг Інститут використовує на договірних засадах поліграфічну базу Львівської обласної книжкової друкарні та видавництва «Вільна Україна».

Інститутським видавництвом вже випущено у світ «Шкільний календар» (2 др. арк.), збірник «Писана керниця» (упор. В. Сокіл, 13 арк.). До кінця цього року побачать світ книжки Ю. Липи «Розподіл Росії» (10 арк.), В. Лизанчука «Навічно кували кайдани (26 арк.), І. Волицької «Театральна юність Леся Курбаса» (8 арк.). Готуються до друку книжки Ю. Олійника «У лемківській тихій стороні» (10 арк.), В. Овсійчука «Колір в українському живописі» (30 арк.) та ряд інших.

Поруч з теоретичними, науково-популярними працями, збірниками фольклорних чи документальних матеріалів науковці Інституту важливого значення надають і підготовці навчальних посібників та методичних рекомендацій. Завдяки їх старанню побачили світ підручник «Декоративно-прикладне мистецтво» (24 арк.) та посібник «Українське народознавство» (40 арк.). Крім того, вчені Інституту брали участь у підготовці таких

посібників для вузів як «Етнографія України», «Соціально-економічна географія України», ряду методичних розробок для Міністерства освіти.

Для пропаганди науково-теоретичних чи практичних знань активну участь беруть науковці Інституту в роботі міжнародних, всеукраїнських чи регіональних конференцій. За останні три роки ними виголошено понад сто наукових доповідей, з яких майже третина — за межами України. Декілька міжнародних конференцій було організовано і безпосередньо на базі Інституту. Тільки в цьому році тут відбудуться міжнародні конференції «Етногенез та етнічна історія населення Східних Карпат» і «Етнографічне музейництво: здобутки і перспективи». Остання присвячена 100-річчю від дня заснування Етнографічного музею НТШ, сьогоднішнім спадкоємцем якого є Інститут народознавства і його структурний підрозділ — Музей етнографії та художнього промислу.

Музей етнографії та художнього промислу як провідний центр етнографічного музейництва в Україні з більш як 100-річною історією діяльності виробив ряд специфічних рис і особливостей, які зумовлюють виконання його наукових, культурно-освітніх та методичних функцій. Концептуальні засади його розвитку включають такі основні напрямки: комп'ютеризація, наукова систематизація, збереження та поповнення, консервація та реставрація, комплектування музейних фондів, а також наукова діяльність, організація експозиційної, культурно-освітньої роботи.

Музей проводить активну міжнародну діяльність, що знаходить своє відображення у втіленні спільних проектів з музеями Польщі, Словаччини, Ізраїлю, Канади, США, Австрії. Переважно це обмін виставками, підготовка спільних видань каталогів, буклетів, проспектів, стажування фондових працівників експозиціонерів, організація конференцій та симпозіумів.

Музей є значним культурологічним осередком як у Львові, так і в західному регіоні України. Систематично проводяться творчі вечори поетів, художників і композиторів не тільки з України, але й з близького і далекого зарубіжжя, концерти, виставки, театралізовані урочистості на відзначення пам'ятних дат з історії України. За 1993—95 роки у музеї було організовано понад 100 тимчасових виставок, проведено 1148 екскурсій, щорічно його відвідує до 200 тисяч чоловік.

На сьогодні Музей нараховує близько 90 тис. етнографічних та мистецьких пам'яток світового значення. Вони активно використовуються у підготовці курсових та дипломних робіт студентів художніх колективів інститутів і академій України, кандидатських та докторських дисертацій. На базі Музею систематично проходять практику і стажування студенти й викладачі багатьох середніх спеціальних та вищих навчальних закладів з усієї України. Він слугує важливою джерелознавчою базою для етнологів і мистецтвознавців не лише Інституту, а й суміжних вузів та коледжів України. Музей сприяє Інститутові у зміцненні міжнародних зв'язків саме через пропаганду за рубежем культурно-мистецької скарбниці українців.

Визнання наукових досягнень Інституту в царині карпатознавчих досліджень за попередні роки створило передумови для закріплення за цим науковим осередком центру діяльності відновленої у 1993 році Міжнародної комісії дослідження культури населення Карпат, до складу якої увійшли науковці з Польщі, Чехії, Словаччини, Угорщини, Румунії, Молдови. На робочій нараді представників національних секцій цих країн, яка проходила на базі Інституту у листопаді-грудні 1993 року, головою секретаріату МККК обрано професора С. Павлюка. На другій робочій нараді МККК, яка відбулася у Кракові (жовтень 1994 р.) було визначено шляхи і форми міжнародного наукового співробітництва, зокрема домовлено про підготовку до друку міжнародного наукового синтезу «Народне житло в Карпатах».

Крім цього, Інститут має прямі договори про наукову співпрацю з Інститутом археології та етнології Польської АН, кафедрою слов'ян Ягелонського університету у Кракові, Інститутом етнографії і фольклору Угорщини та іншими зарубіжними науковими центрами. Нині спільно з кафедрою української культури ім. Гуцуляків Альбертського університету (Канада) готується до друку бібліографія з питань фольклористики, етнології та на-

родного мистецтва. Все це засвідчує міжнародне визнання наукової діяльності Інституту народознавства, який успадкував давні традиції народознавчих досліджень у Львові. Попри широкий спектр науково-теоретичної діяльності його науковці надають практичну допомогу у справі будівництва Української незалежної держави.

Співробітники Інституту — члени Міжнародної асоціації українських етнологів на чолі з професором С. Павлюком підготували Концепцію національної доктрини Української держави для гуманітарного департаменту Адміністрації Президента України. Одночасно неодноразово надавали консультації Міністерству національних меншин і міграцій щодо національної політики, розвитку етнологічної науки та збереження культури національних меншин в Україні. На базі Інституту діє Координаційна рада Українського національно-патріотичного блоку, куди входять усі партії демократичного спрямування. Раду очолює проф. С. Павлюк.

Розширення науково-теоретичної і практичної діяльності Інституту забезпечено якісним ростом наукових кадрів. З 50-и наукових співробітників тут є вже 7 докторів та 19 кандидатів наук. Нещодавно захистила докторську дисертацію ст. н. співробітник Р. В. Захарчук-Чугай, подав до захисту докторську дисертацію зав. відділом М. Є. Станкевич. Крім цього, захистили свої кандидатські дисертації ще троє осіб. Досить успішно діє при Інституті й аспірантура. Словом, незважаючи на всі економічні негаразди в державі, Інститут народознавства намагається нарощувати свою наукову діяльність.

Степан ПАВЛЮК

Львів



З ФОНДІВ, КОЛЕКЦІЙ, РІДКІСНИХ ВИДАНЬ

ЗМІНИ НАЦІОНАЛЬНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ У XX СТОЛІТТІ *

До 1914 року

Напередодні першої світової війни кількість українців у світі становила 40—41 млн., а їхня етнічна територія (без мішаних земель) 740,00 км^2. Таким чином, українці після росіян були найчисленнішою слов'янською нацією (перед поляками — бл. 25 млн) і третьою нацією в Європі, після німців і росіян, а поряд британців, італійців і французів; їхня етнічна територія після російської була найбільшою в Європі. Ці числа («ми сорокамільйоновий народ») були нашою гордістю, нашою надією на створення сильної української держави, ми про це інформували світ (наприклад, в інформативно-пропагандивних чужомовних публікаціях Союзу Визволення України). Тепер, після 60 років, кількість українців незначно більша, ніж у 1914 році, а українську мову як рідну подали ледве 36 млн. Так є за офіційною статистикою, в дійсності число українців дещо вище. Тим часом кількість інших більших європейських народів збільшилася на 20 до 80 %. Разом з цим територія, на якій українці становлять більшість, зменшилася, мабуть, до близько 600,000 км^2.

Яка причина цієї нашої демографічної катастрофи? Пригадаємо собі демографічний розвиток українського народу за останнє 100-ліття.

Величина української національної території з давніх часів зазнавала великих змін у зв'язку з колонізаційними процесами на пограниччі південно-східної України з малозаселеним або й незаселеним Степом. У княжу добу на початку 13 ст. національна українська територія становила яких 400,000 км^2. Після татарської навали вона відсунулася на північ і охоплювала, крім лісової смуги, лише невеликі окрайки Лісостепу — разом понад 250,000 км^2. В часи литовської політичної експансії національна українська територія, почавши з кінця 14 ст., знову збільшилася; під час другого періоду татарської експансії в кінці 15 ст. зменшилася до яких 280,000 км^2. Інтенсивна українська колонізація, почавши з 16 ст., на Правобережному Лісостепу, згодом на Лівобережжі, Слобожанщині й Запоріжжі спричинили збільшення національної української території до бл. 450,000 км^2 в половині 18 ст.; після заселення Степу й Кубані вона зросла в половині 19 ст. приблизно до 700,000 км^2. Колонізація східної Кубані, Терщини й Ставропільщини відбувалася вже разом з російськими поселенцями, і таким чином, на південному сході наших земель утворилася велика мішана українсько-російська територія.

За обчисленням М. Кордуби[1] (на підставі російського, австрійського й угорського переписів населення) величина української національної території 1914 р. становила 739,200 км^2, С. Рудницького[2] — 905,000, а разом із слабо заселеними просторами на південному сході 1,056,000 км^2; автор цієї статті визначив її (на підставі докладного радянського перепису з 1926 р.)

* Текст подаємо за першою публікацією: «Альманах вид-ва «Тризуб», Вінніпег, 1978.

на 930,500 і поділив її на суцільну — 718,300 км^2 і мішану — 212,200 км^2 (східне Передкавказзя, Крим, Північна Чернігівщина, Холмщина й Підляшшя)[3].

Для порівняння, згадаємо зростання російської етнографічної території. Вона збільшувалася довгий час шляхом колонізації слабо заселеної невеликими фінськими народами лісової смуги і на початку 16 ст. охоплювала вже приблизно 1 млн км^2, згодом, завдяки колонізації степів, збільшилися на початку 18 ст. до 1,6 млн, в 19 ст. на 2,0 млн, на початку 20 ст. до 2,5 млн км^2 (без мішаних земель).

З половини 18 ст. (частково вже раніше) українці стали поселюватися на степових землях, на яких вже жили росіяни — на Надволжі й на Уралі і створили великі суцільні острови серед російської й іншої людности (наприклад, на Долішньому Поволжі поруч з німецькими колоніями); врешті з 1880 р. стали поселюватися за Уралом — в азіатській частині Російської імперії.

Кількість українців у Російській імперії ми знаємо докладніше щойно на підставі першого всеросійського перепису з 1897 р. Їх було 22,624,000, у тому числі на українській суцільній території — 20,473,000, на мішаній і в діаспорі 2,151,000. 1900 р. в Австро-Угорщині жило 3,800,000 українців, в тому числі на українській етнічній території 3,720,000. Таким чином, кількість українців у світі на 1897 р. становила понад 27 млн, у тому числі на українській етнічній території 24,2 млн. Це число піднеслося в 1914 рік на 40—41 млн (в тому числі на українській суцільній території на 32,7 млн). У тому ж році число росіян в світі становило 74 млн (в дійсності число українців було дещо вище, росіян нижче, бо до росіян зараховано українців північної Чернігівщини і білорусів на Смоленщині).

Сильний приріст українці завдячували своєму високому природному приростові — 1913 р. на Наддніпрянщині 18,9 на 1,000 осіб (44,1 народжень, 25,2 смертей), одному з найвищих в Європі, дещо вищому від природного приросту росіян. Національні відносини не зазнавали змін під впливом денаціоналізації, хоч деяке число українців у містах (у них жило ледве 5 % всього числа українців) зазнавали русифікації, а в Галичині польонізації і навпаки деяка кількість росіян, розпорошена серед сільського українського масиву, зазнавала українізації.

Значно більший вплив на зміну національних відносин (хоч до 1914 р. ще порівняно невеликий) мали міграційні процеси. З перенаселеного села український селянин емігрував за межі батьківщини — з Центральних і Східних земель у 1880—1913 рр. виемігрувало за Урал (вже після відрахування поворотців) близько 1,5 млн українців і в той же час переселилося в Україну понад 1 млн чужинців, головне росіян — майже всі до міст і до промислових районів, зокрема на Донбас. Ці міграційні потоки були в деякій мірі стимульовані російським урядом, але в основному були спонтанні, бо український селянин нерадо поселювався в чуже йому міське, чи гірничо-промислове оточення, він радше освоював незаселені, але для хліборобства придатні землі на Далекому Сході (Зелений Клин) і середньоазіатському Степу. Подібний процес ми бачимо й на Західній Україні — Галичині, Закарпатті й Буковині, — звідки до 1914 р. виемігрувало близько 0,5 млн українців, але рівночасно припливали чужинці, зокрема поляки — до більших міст і до Бориславського нафтового басейну. Внаслідок цих міграційних процесів у Галичині зростав поступово, але невпинно польський елемент, а на Наддніпрянщині російський.

Під час першої світової війни, революції і перших післявоєнних років (голод на Центральних і Східних Землях у 1920 р.) населення України справді зменшилося, але відсоток поодиноких народів майже не змінився (за винятком жидів, чимало яких виемігрувало з України). Наступні роки, зокрема 1924—30, становили для України «демографічний оптимум», бо внаслідок сильного зменшення смертности в порівнянні до передвоєнного періоду, — хоч одночасно дещо впало і число народжень, — природний приріст досягнув ще вищого числа, ніж перед війною — річно 24 % на 1,000 осіб у 1924—25 рр. і 19,5 % у 1928—29. У той час еміграція з УРСР за Урал, до Азії була менша, ніж до війни, а тому дійсний приріст був вищий,

ніж у минулому. На час цього «оптимуму» припадає в 1926 р. радянський перепис населення — єдиний цілком вірний і докладний. Порівняно з 1897 р. він виявив на території УРСР (в межах 1926 р.) збільшення відсотка українців з 76,7 % до 80,8 % (у селах з 83,0 % до 86,1 %, в містах із 32,5 % до 46,2 %), при одночасному зменшенні відсотка росіян з 10,0 % до 8,4 % (в селах із 6,7 % до 6 %, в містах із 33,7 % до 23,3 %) і жидів — із 8,4 % до 5,6 %. Фактично зменшення відсотка росіян було менше, бо перепис з 1897 р. дещо перебільшив кількість росіян (відсоток росіян за мовою був за переписом 1926 р. більший, ніж за національністю — 15,2 %). Тому, що процес українізації в УРСР тривав і після 1926 р., мабуть, в наступні роки відсоток українців в УРСР збільшився коштом росіян, але чисел ми не знаємо.

Натомість у світлі перепису з 1926 р. українці зазнали деяких (невеликих) втрат на тих українських етнічних землях, які не увійшли до складу УРСР — на північній Слобожанщині й Кубані, а також на Надволжі і на Уралі. До цього питання ще повернемося.

Демографічний «оптимум» для України й українців закінчився 1930 р., але ще 1931 р. і 1932 р. населення УРСР приростало і на 1.І.1933 р. воно, за офіційними даними, дійшло до 31,9 млн, у тому числі 25,4 млн українців. Кількість українців на початку 1933 р. ми можемо оцінити на 44,5 млн у всьому світі, в тому числі на українській етнічній території (разом з мішаними землями) на 38,2 млн, в діаспорі на 6,3 млн; в усьому СРСР — 35,2 млн, у Польщі — 6,0 млн, у Румунії — 1,2, у США — 0,7, у Чехо-Словаччині 0,6, в інших державах 0,8.

Роки 1931—1939

Роки 1931-35, зокрема 1932-34, це найтрагічніший період для України; коли приріст населення на Центральних і Східних Землях зазнав не лише сильного заламання, але Україна втратила 5—7 млн української, або близько 1/5 всієї людности. Це сталося внаслідок репресій, заслань і голоду, спричиненого радянською владою. Не входячи в докладніший розгляд цих подій, згадаємо лише, що вже 1930 р. почалися репресії частини селянського елементу в зв'язку з примусовою колективізацією, що в 1932 р. почався голод, а в 1933 р. прийшло до голодової катастрофи в супроводі інших репресій. У висліді цих репресій загинуло, може, до 1 млн населення, з голоду — може, 3 млн — майже тільки українців; почалося зменшення природного приросту, а навіть числа смертності перевищували числа народжуваності; врешті кілька мільйонів українців покинули батьківщину і переселилися, примусово чи добровільно, головне до Азії, а в Україну наплинула деяка кількість росіян як до міст, так і до сіл (переважно адміністративний апарат); за весь час населення постійно пересувалося з сіл до міста (його відсоток збільшився в УРСР з 19,8 у 1926 р. до 22 у 1933 і 33,6 у 1939).

Змін у стані населення після 1932 р. не можна представити докладніше за допомогою чисел. Найкритичнішими були роки 1933—34; від 1935 р., мабуть, починається приріст населення, хоч значно нижчий, ніж перед колективізацією. Дані природного руху населення нам відомі лише на 1940 р. (їх опубліковано щойно 1956 р.). За ними (Народне господарство Української РСР. — Київ, 1957) в тому році на 1,000 мешканців припадало 27,7 народжень, 14,6 смертей і 13,1 природного приросту, тобто природний приріст зменшився на 1/3 порівняно з 1920-ми роками.

Зміни в стані населення УРСР за роки 1933—38 у світлі офіційних даних такі:

Рік	Все	Міське	Сільське
1.І.1933	31,900	7,158	24,742
1.І.1939	30,960	11,196	19,764
Зміни в % в 1933—38 рр.	—2,9	+56,2	—20,1

За цими даними населення УРСР зменшилося за 1933—38 роки на 940,000. У дійсності воно зменшилося значно більше, бо офіційні числа на 1939 р. перебільшені. Наша оцінка балансу змін населення УРСР за 1933—38 рр. така (в млн): втрати у висліді голоду 2—3, репресій 1, еміграції й заслання 2—3; приріст: природний у 1935—38 рр. — 1,8, іміграція (головне росіян) 1—2; баланс: — 2 до 4 млн.

На підставі цих оцінок населення УРСР на початок 1939 р. можна визначити на 20—30 млн. Перепис із 17.1.1939 виявляє 31 млн — число перебільшене, мабуть, на 2 млн осіб. Кількість українців в УРСР у 1939 р. можна визначити на яких 21—22 млн, у всьому СРСР на 32—33 млн, у всьому світі на 41—43 млн. Радянський перепис із 1939 р. подає 28,1 млн українців у СРСР, але це число невірне; є підстави думати, що воно постало через сильне зменшення на папері кількості українців поза межами УРСР.

1940-ві роки

Людність України зазнала нових бурхливих змін у висліді другої світової війни (зокрема з половини 1941 р.) і післявоєнних мандрівок населення. В результаті цих змін, населення УРСР (уже в нових кордонах) зменшилося з 41 млн у 1940 р. — до яких 36 млн на початку 1947 р., тобто на 4,5 млн; в дійсності, мабуть, на 6 млн, бо кількість населення УРСР, яку подають радянські джерела на 1940 р. — надто велика. На ці втрати склалися такі причини: абсолютні втрати на фронтах і репресії (головне жидів — близько 2 млн); зменшення народжень і збільшення смертности в 1941—46 р.; виїзд німців і поляків (більшість) із Західної України, вивіз татар; факт, що лише частина військовополонених евакуйованих і вивезених у глибину СРСР повернулася в Україну; арешти і заслання, проведені радянською владою після нової окупації України. Натомість, у той час на територію УРСР наплинули українці із західних земель, приєднаних до Польщі, і поважне число росіян та інших національностей з інших частин СРСР.

1950-ті роки

Якщо йдеться про зміни в стані населення УРСР у 1950-их роках, то нам відомий лише один його складник, а саме природний приріст (річно на 1000 осіб).

Рік	народин	смерти	природ. приріст	Рік	народин	смерти	природ. приріст
1913	44,1	25,2	18,9	1950	22,8	8,5	14,3
1924/25	42,6	18,6	24,0	1960	20,5	6,9	13,6
1928/29	36,6	17,1	19,5	1965	15,3	7,6	7,7
1940	27,3	14,3	13,0	1972	15,5	9,2	6,3

Порівняно з відносинами до 1930-их років наступила в Україні, як і в усьому СРСР майже революційна зміна популяційних відносин. Смертність знизилася, завдяки загальному зростанню гігієни і охорони здоров'я так, що вона є однією з найнижчих в Європі. Але ще більше зменшилося число народжень і Україна, яка до того часу мала одні з найвищих в Європі числа народжень і природного приросту, виявляла в 1950-их роках на європейські відносини середні коефіцієнти, за винятком Угорщини менші ніж у сусідніх країнах. Цей факт був спричинений насамперед відсутністю пропорції між кількістю чоловіків і жінок та розлучуваннями українських родин, яке влада провадить постійно, шляхом ув'язнення і заслання великого відсотка українських чоловіків. Далі, примусове переселення української молоді, зокрема чоловіків, — на цілинні землі і до промислових районів — виривала з людности України найкращі з популяційного погляду річники, чим спричиняло штучне збільшування участи старших річників, унеможливлювало багатьом жінкам одружуватись, засновувати нові родини.

Про обмін населення між УРСР й іншими радянськими республіками у 1950-их роках не розпоряджаємо чисельними даними. Але далі відпливали найпрацездатніші сили з сіл і міст України до Азії, а одночасно

приливав російський елемент в Україну до адміністрації і промисловості. Якщо мова про внутрішні мандрівки в УРСР, то продовжується процес урбанізації (1959 р. жило в містах 45,6 % всієї людности і 33,5 % всієї української) і приплив людности з хліборобських районів до промислових.

Національний склад населення УРСР у 1959 р. та його порівняння із станом з 1926 р. (в сучасних кордонах) стає нам тепер зрозумілим. Подаємо числа:

Національність	1929		1959		1970	
	у 1000	у %	у 1000	у %	у 1000	у %
Українці	28,550	75,4	32,158	76,8	35,284	74.9
Росіяни	3,055	8,1	7,091	16,9	9,126	19,4
Жиди	2,444	6,5	840	2,0	777	1,6
Поляки	1,900	5,0	363	0,9	295	0,6
Німці	565	1,5	23	0,05	?	?
Молд.-румуни	405	1,1	343	0,9	378	0,8
Татари й турки	205	0,5	62	0,15	76	0,15
Болгари	205	0,5	219	0,5	234	0,5
Угорці	125	0,3	149	0,35	158	0,35
Греки	125	0,3	104	0,25	107	0,25
Білоруси	85	0,2	291	0,7	386	0,8
Інші	210	0,6	226	0,6	305	0,6
Разом	37,870	100,00	41,869	100,0	47,126	100,0

У світлі офіційної статистики на головну націю в УРСР — українців 1959 р. припадало 76,8 % всього населення, на національні меншості — 23,2 %, у тому числі росіян 16,9 %. З порівняння національного складу населення УРСР 1926 і 1959 рр. виникають три важливі факти: число українців збільшилося на 12,6 %, але їх відсоток серед всього населення залишився майже без змін (лише тому, що три великі національні меншини — жиди, поляки й німці у 1941—46 рр. втратили здебільша свій стан посідання); число росіян збільшилося на 13,2 %, а їх відсоток зріс з 8,1 % на 16,9 %; число інших національностей знизилося з 6,265,000 до 2,620,000, тобто на 58,5 % а їхня участь порівняно з усім населенням знизилася з 16,5 % на 6,3 %. 1926 р. на 1000 українців припадало 106 росіян; у 1959 р. — 220. Якщо б приріст українців і росіян на території УРСР був однаковий, то число українців на 15.I.1959 р. мало б становити 35,450,000, а число росіян в УРСР 3,790,000; з другого боку, якщо б приріст української людности в УРСР був такий самий, як російської й української разом взятих в цілому СРСР (у кордонах до 1939 р.), то число українців повинно б виносити 36,4 млн. Ці числа доказують згадану вище демографічну катастрофу, що її зазнали українці під радянською окупацією.

Як у 1926 р., так і у 1959 р., національний склад міського й сільського населення України відмінний, але ця різниця значно менша, ніж тоді. Ось числа для УРСР на 1926, 1959 і 1970 роки — у відсотках всього населення, лише для чотирьох найбільших національних груп:

Національність	Міська людність			Сільська людність		
	1926	1959	1970	1926	1959	1970
Українці	41,3	61,5	62,9	82,2	89,7	89,2
Росіяни	22,2	29,9	30,1	5,2	6,0	6,7
Жиди	24,4	4,2	3,0	2,9	0,1	0,1
Поляки	6,5	0,9	0,6	4,8	0,9	0,6

У висліді тривалого процесу урбанізації УРСР українці становили 1959 р. у містах більшість, а село стало майже повністю українським. 1959 р. 36,8 % всіх українців жило в містах (1926 р. лише 10 %), росіяни жили переважно (81 %, 1926 — 46 %) у містах, жиди майже виключно у містах (96 %).

Ще сильнішою була мовна русифікація України, що видно з таблиці, яка показує склад населення УРСР за мовою в 1959 і 1970 роках:

Рідна мова	1959		1970		приріст
	у 1000	у %	у 1000	у %	у %
Українська	30,562	73,0	32,700	69,5	7,0
Російська	10,172	24,4	13,300	31,6	30,6
Молд. і рум.	290	0,7	292	0,6	0,7
Болгарська	178	0,42	167	0,36	—6,0
Угорська	161	0,38	168	0,36	1,3
Білоруська	108	0,26	147	0,31	37,9
Жидівська	142	0,34	102	0,22	—28,2
Польська	68	0,16	44	0,09	—35,3

У 1959 році 2,075,000 українців (тобто 6,5 % усіх) перейшло на російську мову, а також 1,138,000 осіб, належних до інших національностей; разом 9,2 % неросіян подали російську мову як рідну. Проте 490,000 або 5 % неукраїнців, головне поляків, подали українську мову як рідну. Порівняно з 1926 роком процес мовної русифікації посилився; 1926 р. російську мову в УРСР (у нинішніх кордонах) вживало 5,2 % неросіян, у тому числі 4,5 % українців і 14,6 % жидів (1959 р. вже 79 %); число українців, які подали російську мову як рідну, збільшилося з 1,289,000 у 1926 р. до 2,086,000 у 1959 р.

1960-і роки

Про зміни у стані населення УРСР у 1960-х рр. ми можемо довідатися з порівняння переписів населення в 1959 і 1970 рр. та з тих інформацій, які стосуються природного приросту населення та міграційних процесів.

За час між цими двома переписами, населення УРСР зросло з 41,869,000 до 47,136,000, тобто на 5,2 млн, або на 12,6 % (міське з 18,2 на 25,7 млн, тобто приріст на 34,1 %, сільське з 22,7 на 21,4 млн, тобто зменшення на 5,9 %). На розміри дійсного приросту населення впливає насамперед природний приріст, в другу чергу — міграційні процеси. Природний приріст зазнав, порівняно з минулим десятиліттям, дальшого зменшення: на 1000 осіб 1960 р. — 13,6, 1969 — 6,1. Правдоподібно, він був такий самий у різних народів УРСР, зокрема в українців і росіян. За офіційними даними природний приріст за 11 літ — 1959—69 становив 4,8 млн так, що дійсний приріст був на 400,000 вищий, ніж природний, тобто імміграція до УРСР з інших республік була на цих 400,000 осіб вищою, ніж еміграція з УРСР. Звичайно, іммігранти в Україну були чужинці, головно росіяни. Але їх приплив був значно вищий, ніж 400,000. За Є. Янковською в нарисі «Населення Української РСР та деякі регіональні особливості його природного і механічного руху («Економічна географія», випуск 8. — Київ, 1970) за 7 літ (1959—65) мало виїхати з УРСР 2,5 млн осіб, у тому числі близько 0,5 млн у плановому порядку організованого набору робітників, організованого переселення і призначення випускників учбових закладів, а близько 2 млн — добровільно. У той же час імміграція в Україну з інших республік перевищувала на 20 % еміграцію з України, тобто в Україну прилинуло за 7 літ близько 3 млн чужинців, майже виключно росіян! Якщо ці числа вірні, то баланс зміни за 7 років був би для України такий (у млн): природний приріст бл. 3,5, еміграція 2,5, імігр. — 3. Як знаємо, за коментарями Статистичного управління, іміграційне сальдо УРСР за одинадцять літ становило 0,4 млн, за Янковською за сім літ, — 0,5, тобто числа Янковської не є

точні. Проте вони виразно свідчать про анормальні міграційні процеси в Україні: про масовий, організований владою обмін населення з метою русифікації України. В Україні відбуваються одночасно два процеси: еміграція українців з перенаселених, порівняно слабо індустріалізованих, майже чисто українських областей за межі України та іміграція росіян до промислових областей і до міст із значним відсотком росіян. Цей дуже небезпечний процес, стимульований радянською владою, стосується як широких мас, так фахівців і то висококваліфікованих: українців посилають за кордони України, їх місця займають росіяни. Вони прибувають до новозбудованих фабрик, на посади в партійному і державному апаратах, як інженерно-технічні і науково-культурні кадри, але також як пенсіонери, яким краще жити в Україні з її лагіднішим підсонням, ніж у глибині Росії (звичайно — ці іммігранти виконують обов'язки у «громадському житті»).

На маргінесі згадаємо, що 1974 р. в СРСР опубліковано вперше за 45 років офіційні дані про міграційні процеси за 1968—69 рр. — кількість і низку даних про особи, які за ті два роки змінили місце свого перебування ("Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года" т. 7, Москва, 1974). Аналізу цих міграційних процесів присвячую окрему статтю (у збірнику на пошану проф. О. П. Оглоблина, що його видає УВАН у Нью-Йорку), тут лише кілька найважливіших інформацій. Як раніше, так і в 1968—69 рр. баланс мандрівок був для УРСР позитивний: з інших республік СРСР прибуло 589,000 осіб, вибуло — 553,000, тобто сальдо для УРСР + 36,000. Натомість змінився напрям мандрівок. Із Західного Сибіру, середньоазіатських республік і Уралу, куди від кінця 19 ст. відпливали надлишки населення з України, тепер більше осіб відпливає до УРСР, ніж з неї припливає. Можна припускати, що це переважно українці — поворотці, яких сюди переселено в 1930—50 роках, зокрема на цілинні землі, що на них збанкрутувала аграрна політика Хрущова. Натомість українці емігрують тепер головне до центральної (зокрема до Москви) і до північно-західної частини європейської РРФСР (за 1968—69 рр. 165,000 у тому самому часі в Україну приплинуло з цих районів 106,000) і до полярних та субполярних районів Східного Сибіру і Далекого Сходу. Іммігранти в Україну походять з усіх районів європейської частини РРФСР.

Між 1959 і 1970 роками відсоток українців в УРСР знизився з 76,8 до 74,9, нечисленних національних меншостей з 6,3 до 5,7, а відсоток росіян зріс із 16,9 до 19,4; 1926 року на 1,000 українців і росіян разом взятих припадало 94 росіяни, 1959 — 180, 1970 — 206. Далі збільшується мовна русифікація українців і національних меншостей (див. таблиці в цій ст.). 1970 року російську мову за рідну вважало 8,9 % усіх неросіян, у тому числі 8,5 % українців. Про поширення російської мови як рідної свідчить наявно той факт, що 1970 року на 4,750,000 осіб, які вважали рідною мовою не мову своєї національності, для 4,3 млн (91,0 %) була нею російська мова, лише для 0,4 млн (9,0 %) мова найчисленішого народу — українська. На 2,710,000 національних меншостей лише 41 % вважає рідною мовою мову своєї національності, 9 % — українську, але аж 50 % російську. Тому кількість росіян за мовою швидко зростає: з 4,5 млн (11,9 % всього населення) у 1926 р. на 10,2 млн (24,4 %) у 1959 р. і 13,3 млн (31,6 %) у 1970 р. За 11 років зростання числа осіб з російською рідною мовою було в 4,3 рази швидше, ніж зростання числа осіб з українською рідною мовою.

Поширення російської мови видно також з даних про другу мову, яка вправді не є рідною мовою, але якою частина населення вільно володіє. 1970 року 13,5 млн мешканців УРСР назвало таку другу мову — російську, натомість лише 4,4 млн осіб вільно володіли українською мовою як другою (у тому числі 1,5 млн українців, які подали російську мову, як свою рідну, і тільки 2,9 млн неукраїнців). Зараз поширення обох головних мов в УРСР таке: українською мовою (як рідною і другою) володіє 37,1 млн осіб (79 % всього населення), російською — 26,8 млн (58 %).

Дискримінацію української мови видно найкраще з порівнянь: 4,3 % українців не знало української мови навіть як другої, лише 0,7 % росіян не знало російської мови; 44 % українців володіло вільно російською мовою

(8,5 % вважало її навіть рідною), ледве 27,5 % росіян володіло українською мовою, хоч вони жили в Україні.

Поширення російської мови характеристичне зокрема для міського населення УРСР. Російську мову вважало за рідну 45,1 % (українську — 53,1 %), а крім того добре володіло російською мовою 32,6 % (українською — 9,8 %), тобто російської мови не знало тільки 7,4 % міського населення, української — 30,6.

Найбільше мовно зрусифіковані ті області й райони УРСР, в яких росіяни становлять великий відсоток: Крим, де росіяни становлять 67,3 %, російську мову вважають за рідну 82,3 % всього населення (у тому числі 42 % українців), далі Донецький басейн (відповідні відсотки — 41,0 %, 68,5 % і 26,5 %, Дніпропетровський промисловий район (23,7, 39,6 і 11,1), Харківська (29,4, 42,6 і 15,4) й Одеська (24,2, 39,6 і 16,1) області.

Українські етнічні землі за межами УРСР

Ми досі брали до уваги еволюцію національних відносин лише в УРСР і ствердили прогресуючу русифікацію, її зазнали значно сильніше ті частини українських земель, які відокремлено від української етнічної території та приєднано до РРФСР: Північна Слобожанщина (південні частини сучасних областей — Білгородської, Воронізької й Курської), частина Донеччини (частина Ростовської області) та західна Кубань (Краснодарський край) — разом 114,300 км^2 з (1926 р.) 5,093,000 населення, в тому числі 3,357,000 українців (66,0 % усіх). Це єдина в СРСР велика суцільна неросійська територія, яку включено безпосередньо до РРФСР, навіть без прав автономної республіки чи автономної області; в ній українці не мають жодних національних прав: немає українських шкіл (за винятком недовгого часу українізації), української преси і книжок, а приплив українського друкованого слова і взагалі культурних зв'язків з УРСР — утруднений. За переписом 1970 р. на цій території українці становлять ледве 9 % всього населення (це оцінки), за мовою ледве 2 %. Докладніші числа українців є лише для цілих областей — Білгородської, Курської, Воронізької, Ростовської та Краснодарського краю. Зміна числа українців на цій території (у тисячах і відсотках всього населення) така: 1926 — 4,140 (35,5 %), 1959 — 542 (4,4 %), 1970 — 534 (3,9 %); число осіб, які подали українську мову як рідну: 1926 — 3,040 (26,2 %), 1959 — 183 (1,5 %), 1970 — 180 (1,3 %).

Цілковитої русифікації мали б, у світлі переписів, зазнати українці на мішаному українсько-російському Східному Передкавказзі — 163,400 км^2(1926 р.) 3,500,000 мешканцями, у тому числі 1,170,000 українців (33,4 %); 1970 — лише 50,000 українців або 2,3 %. Також цілковитої русифікації мала б зазнати Північна Чернігівщина (колишній Стародубський полк) розташована на українсько-білорусько-російському пограниччі. Врешті, на тій частині українського етнічного Полісся, яке 1939 р. приєднано до Білорусії (близько 600,000 українців), відсоток українців мав би впасти з 68,8 % у 1931 році до 9,0 % у 1959. Не можна заперечити, що на українських окраїнах діє масовий і брутальний процес русифікації, але він, мабуть, не йде аж так швидко, як його представляє радянська статистика, яка хоче дати докази, нібито українська етнічна територія в СРСР існує лише в УРСР і українсько-російські та українсько-білоруські етнічні кордони покриваються з політичними. Але все таки посилена русифікація, мабуть, призвела до того, що ті українські окраїни мають вже російську більшість та що на протязі двох поколінь ми втратили чверть, а може й більше української національної території.

Українська діаспора

До 1880 р. порівняно невелика кількість українців — 1,2 млн, або 4,6 % всіх — жила за межами своєї етнічної території (разом із мішаними землями). Це були невеликі українські острови на пограниччі з українською територією, але вже на землях з російською, румунською, польською і словацькою більшістю та великі острови на Надволжі і на Уралі. Згодом —

аж до 1914 р. — число українців у діаспорі значно збільшилося з причини українських мандрівок за Урал та на американський континент. У 1914 р. ми можемо вже оцінювати її на 4,3 млн, або на 10,7 % всіх українців у світі, в тому числі близько 3,4 млн у Російській імперії (1,4 млн в її європейській частині, 2,0 в Азії), 0,75 млн у Північній і Південній Америці, близько 200 тис. в Австро-Угорщині й Румунії.

З 1914 еміграція з українських земель зменшилася і кількість українців у діаспорі збільшувалася головне завдяки природному приростові. На 1 січня 1933 р. вона становила у світі, приблизно, 6,3 млн (14,1 % всіх українців); 4,5 млн з них жило в СРСР (або 14 % всіх українців в СРСР — 3 млн в Азії, 1,5 млн в європейській частині РРФСР), 1,2 млн в Америці, 600—700 тис. у Середній і Західній Європі. Звичайно, деякі з них вживали вже мову оточення, наприклад, українці в європейській частині Росії бл. 20 %.

Ми вже згадували про посилення еміграції українців — здебільша примусової — з України до інших частин СРСР, зокрема до Азії. Їхня кількість нам не відома (радянська статистика є не вірна), але певне, що паралельно один з одним ішли два процеси — деяка (зокрема мовна) русифікація і скріплювання давніх українських поселенчих земель новоприбулими. В світлі радянських переписів населення з 1959 і 1970 років кількість українців в європейській частині РРФСР мала б зменшитися з 5,8 млн у 1926 р. до 2,4 у 1970 р., в азіатській частині з 1,1 до 0,9 млн. Найбільше мало б знизитися число українців (мабуть, через «паперову маніпуляцію») на пограниччі з українською етнічною територією, менші втрати мали бути на Надволжі і Уралі (1926 р. — 770 тис. українців, 1970 — 540 тис., у тому числі лише 223 тис. подали українську мову як рідну).

Натомість постійно зростає — навіть за радянськими переписами — кількість українців у корінній Росії та північних субполярних областях. І так, у Центральному економічному районі число українців зросло з 41,300 у 1926 р. до 492,200 у 1970 р.; найшвидше зростає їхня кількість у Москві (у тис.): 1897 — 4,5, 1926 — 16,1, 1959 — 115,5, 1970 — 184,9 (з них 62,5 подало українську мову як рідну). Сильно зростає українська людність також у Північно-західному районі, зокрема в Ленінграді (1897 — 5,2 тис. українців, 1926 — 10,0, 1959 — 68,5, 1970 — 91,1, у тому числі українську мову як рідну подало 30,6) та в субполярних областях: Архангельській, Мурманській, Карелії і АРСР Комі. В цій смузі українці зросли з 2,100 у 1926 р. до 218,300 у 1970 р. Вони становлять 3—9 % всього населення і близько 20 % усіх імігрантів. Характеристичне, що серед них майже двічі більше чоловіків, ніж жінок; звичайно, великий відсоток становлять засланці. Стимульоване радянсько-російською владою переселювання українців у чисто російське (також латиське, естонське, литовське та інше) оточення та на північ має на меті їхню швидку русифікацію.

Окрему проблему становлять українці в Азії. Їх жило за переписом 1926 р. 2,138,000 (у дійсності більше, правдоподібно близько 3 млн), більшість із них на Далекому Сході (Зелений Клин) і в чорноземній смузі Західного Сибіру та сусіднього Казахстану (Середньоазіатський степовий край). Число українців в Азії з 1930-их років збільшилося у висліді добровільного чи примусового поселення: втечі перед репресіями, колективізацією й голодом у 1931—33 роках; заслань, евакуації під час другої світової війни, поселення на цілинних землях у 1950-х рр. тощо. Не зважаючи на цей приплив українців, за переписами 1959 р., їх жило в Азії всього 2,209 тис., а в 1970 р. 2,205 тис. Проте автор цієї статті оцінює число українців (разом з особами українського походження) у тому часі на яких 7—8 млн. Якщо візьмемо для прикладу Казахстан, то за переписом 1926 року казахи становили 57,1 % всього населення; українці 13,2 % (в дійсності більше); росіяни — 19,7 % (у дійсності менше); відсотки за переписом 1959: — 29,8; — 8,3; — 43,2; 1970 — 32,4; — 7,2; — 42,8. Насправді треба припускати, що відсоток українців і росіян однаковий — по 25 %. Але навіть у світлі офіційної статистики в частинах радянської Азії, число українців зростає: в колишньому Туркестані, в його трьох республіках їхнє число збільшилося з 32,600 у 1926 р. до 136,300 у 1959 р. і 178.800 у 1970 р. і в суб-

полярній північно-східній Азії — Якутії, Камчатці, Сахаліні і Магаданській обл. (славнозвісна Колима), — де їх число зросло з 4,000 у 1926 р. до 117,000 у 1970 р. Коментарі зайві.

Українці в світі

Докладна кількість українців у світі нам на тепер не відома, бо поза УРСР числа або невірно подані (в СРСР), або неопубліковані (Польща, США). Нижче подаємо кількість українців і росіян у світі. Ці числа є вірні лише для 1880, 1914 і 1933 років. Числа українців на 1959 і 1970 роки є вищі від тих, які подає радянська статистика, числа росіян нижчі. Але числа осіб, які вживають української мови як розговірної є нижчі (може, 36—38 млн.), натомість числа осіб, які вживають російської мови — вищі (може, 140 млн.). Подаємо числа в млн.

Рік	українці	росіяни	Рік	українці	росіяни
1880	26,0	40,0	1959	40,0[4] (49—51)[5]	115,6
1914	40,0	79,0	1970	43,3[4] (53—57)[5]	130,4
1933	44,5	85,0			

Володимир КУБІЙОВИЧ

[1] Територія і населення України. — Відень, 1918.
[2] Основи землезнання України. II, Ужгород, 1926, та інші.
[3] Територія й людність українських земель. — Львів, 1935, та ін.
[4] В СРСР за офіційною статистикою.
[5] Кількість осіб українського походження (оцінка).

Кубійович Володимир Михайлович (23.IX.1900, м. Новий Свич, Лемківщина, Польща — 2.XI.1985, м. Сарсель побл. Парижа, Франція) — укр. географ, демограф, картограф і громад. діяч, дійсний член Наук. т-ва ім. Шевченка у Львові (НТШ) з 1931. Навч. у Краківському ун-ті. В 1928—39 — доцент цього ун-ту, 1940 — звичайний професор Укр. Вільного ун-ту (Прага, Мюнхен). Був головою Геогр. комісії НТШ у Львові, Ген. сектретарем (з 1947) та Головою (з 1952) НТШ у Європі (Сарсель). У роки 2-ї світової війни — організатор і керівник Укр. центр. комітету (Краків), з 1945 жив у Німеччині (Мюнхен), з 1952 — у Франції (Сарсель). Досліджував проблеми антропогеографії Укр. Карпат, географії України, демографічні процеси в Україні та окремих її регіонах (Галичина, Карпати, Волинь, Полісся тощо); картографування, зокрема населення України. Організатор і гол. редактор «Енциклопедії українознавства» у 2 томах (т. 1 — тематичний, ч. 1—3, Мюнхен—Нью-Йорк, 1949; т. 2 — словниковий, ч. 1—10, Париж — Нью-Йорк, 1952—84), англомовних видань «Україна: коротка енциклопедія» у 2 томах (Торонто, 1963—70) і «Енциклопедія України» у 5 томах; перші 2 томи вийшли 1984 та 1988 (Торонто — Буффало — Лондон). Автор багатьох статей у названих виданнях. Деякі праці написав польською, чес. та ін. мовами.

Основні праці: Атлас України й суміжних країн. Львів, 1937 (у співавт.); Географія українських і суміжних земель. Краків — Львів, 1943 (у співавт.); Українська діаспора в СРСР у світлі переписів населення. — «Сучасність», Мюнхен, 1978, ч. 210; Мені 85. Мюнхен, 1985.

Олег ШАБЛІЙ *.

Львів

* Географічна енциклопедія України. — К.: Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 1993. — С. 476.



СИМПОЗІУМИ, НАУКОВІ ЧИТАННЯ, НАРАДИ

ГОНЧАРІВСЬКІ ЧИТАННЯ З ПИТАНЬ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ

Багато зробив для національного відродження України Іван Макарович Гончар (1911—1993). Талант митця — скульптора і художника — поєднувався з громадянською діяльністю, войовничою непоступливістю оборонця нехтуваних національних святинь.

Він народився 27 січня 1911 р. в селі Лип'янка (тепер Шполянський район Черкаської області) в багатодітній селянській родині. З раннього дитинства виявив неабиякий творчий хист, особливо до ліплення. Вищу освіту І. Гончар мав не художню, але сильний потяг до мистецтва вирішив його долю і він став скульптором.

Його творчість здобула широке визнання. Пам'ятники Максиму Горькому в Ялті, Тарасу Шевченку в Яготині, Івану Гонті, Степану Руданському та Миколі Трублаїні на Вінниччині, Степану Васильченку на Чернігівщині, народній художниці Катерині Білокур у селі Богданівці на Київщині, статуя «Молодий Шевченко» в Третьяковській галереї, «Тарас-водоноша» в Київському музеї Т. Г. Шевченка, погруддя письменників Олеся Гончара та Андрія Малишка, співака Бориса Гмирі є гордістю українського мистецтва.

Іван Гончар уклав серію альбомів «Україна та українці», де відтворив унікальний культурний мікрокосмос десятків і сотень сіл різних регіонів (місцеві краєвиди, старовинні фотографії мешканців у народних строях, звичаї, мистецькі й етнографічні пам'ятки). Кожна сторінка прикрашена характерним для даної території орнаментом.

У 1960-і роки він був одним з організаторів Українського товариства охорони пам'яток історії та культури. Музею народної архітектури та побуту в Києві.

Будиночок по вул. Новонаводницькій, 8-а, відвідали тисячі людей з усього світу, що прагнули побачити знаменитий музей Івана Гончара, де налічувалося кілька тисяч експонатів (археологія, твори народного декоративного мистецтва й іконопису, картини, скульптури, стародруки та рідкісні видання з україністики). Унікальність колекції полягала не тільки в її об'ємі, співмірному з надбаннями державних музеїв, не тільки в наявності деяких експонатів, аналогів яким не було в інших зібраннях народного мистецтва. Викликом офіційній ідеології була концепція його збірки. Він акцентував автентичне, первинне, спонтанне в естетичній творчості українців, її релігійну й національну самобутність. Виявляв красу примітиву, натомість ігнорував явища, породжені фабричноподібними підприємствами «народного художнього промислу», мережею «Будинків народної творчості», системою заідеологізованих виставок, конкурсів, почесних звань і відзнак.

У добу посилення репресій проти так званих дисидентів оселя І. Гончара з домашнім музеєм українських старожитностей була опозиційним клубом, де формувались особистості В. Стуса й І. Світличного, В. Чорновола, А. Горської та Є. Сверстюка, І. Дзюби й І. Драча... Будинок його став обложеною фортецею незламного українського духу. В 1970-і роки І. Гон-

чара виключили з партії, викреслили з енциклопедій і довідників, усунули з усіх громадських посад. Його цькували в офіційній пресі, секретні служби неофіційні збирали компромат.

На відкритті персональної виставки Івана Гончара в Києві взимку 1991 року публічно співали «Ще не вмерла Україна». На жаль, тільки на схилі літ він одержав почесні звання Лауреата Шевченківської премії і Народного художника України.

18 червня 1993 року видатний митець, колекціонер і громадський діяч востаннє причастився св. Христових таїн і відійшов у вічність. Його похорон перетворився на маніфестацію любові й визнання. Труну, накриту червоною козацькою китайкою, несли від св. Володимирського собору до пам'ятника його землякові Тарасу Шевченкові, відтак — на Байковий цвинтар, де поховали із сподвижниками — Стусом, Литвином, Тихим, Світличним...

Того ж 1993 року за постановою Уряду засновано Музей Івана Гончара на базі його колекції. Для нього надано приміщення колишньої канцелярії Київського генерал-губернатора поблизу Києво-Печерської Лаври — пам'ятка архітектури XVIII — XIX ст. (вул. Січневого повстання, 29). Зараз тривають реставраційні роботи, узгоджені з інститутом «Укрпроектреставрація». Із загальної площі 1500 кв.м. вже повністю відремонтовано 300 кв.м. і частково 270 кв.м.

Колектив Музею в складі близько сорока осіб проводить інвентаризацію, опис і фотофіксацію гончарівської збірки, закуповує обладнання, розробляє концепції та експозиційні плани, комплектує книгозбірні, фото-, кіно-, аудіотеки тощо.

І хоча офіційне відкриття ще попереду, але Музей уже став помітним чинником у культурному й науковому житті, зокрема, проведення Гончарівських читань. Перші (13 — 14 квітня 1994 р.) сприяли багатогранному висвітленню подвижницької діяльності на ниві української культури фундатора Музею І. М. Гончара. В них узяли участь відомі науковці, митці, письменники, народні депутати. Визначаючи тему Других — «Українська народна творчість у поняттях міжнародної термінології (примітив, фольклор, аматорство, наїв, кітч...)» — Оргкомітет врахував актуальну потребу вироблення більш адекватних і точних уявлень про структуру народної мистецької творчості, розрізнення в ній сфер, що протягом століть зберігають свою специфіку, взаємодіють, еволюціонують, зближуються, співпадають, відштовхуються, породжують нові явища в народній і академічній складових національної культури.

Другі Гончарівські читання розпочались 26 січня 1995 р. покладанням квітів на могилі Івана Гончара напередодні його 84-річчя. Того ж вечора відбулася прес-конференція. Директор Петро Гончар, його заступник Анатолій Заїка та інші співробітники ознайомили журналістів з результатами півторарічної діяльності Музею Івана Гончара, програмою й учасниками читань, вручили присутнім перші друковані матеріали новозаснованого Музею. Режисер Борис Бойко презентував фільми про митця, створені в 1960-х і 1990-х роках.

Програма містила близько 80 доповідей. Виступаючі розглянули творчість відомих майстрів, історичну спадщину і сучасний розвиток художньої діяльності в Україні й світі на матеріалі декоративного мистецтва і архітектури, образотворчого мистецтва, музики, театру, словесності, етнографії. Серед доповідачів — понад 30 докторів і кандидатів наук. Найбільше доповідей представили співробітники Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (О. Бріцина, С. Грица, Т. Кара-Васильєва, О. Клименко, Т. Космина, О. Красильникова, О. Найден, Т. Романець, М. Селівачов, Г. Скляренко, Ю. Смолій, Д. Степовик, В. Фоменко, І. Юдкін..., Інституту народознавства у Львові (С. Гвоздевич, Л. Герус, Р. Забашта, Р. Захарчук-Чугай, М. Моздир, М. Станкевич), Української Академії мистецтв (Г. Заварова, Д. Клочко, О. Лагутенко, Л. Лисенко, Т. Орлова), Харківського художньо-промислового інституту (О. Омельченко, Л. Соколюк, О. Стрижак, Н. Трегуб, Л. Чернова). Репрезентовані й інші інститути НАН України: археології (М. Сагайдак), історії (С. Білокінь), а також Київський університет ім. Т. Шевченка (О. Космина), Львівський ім. І. Франка (Б. Ми-

хайлишин), Прикарпатський ім. В. Стефаника в Івано-Франківську (Є. Антонович), Національний музей у Львові (М. Гелитович, О. Юрчишина) і ще ряд вузів, музеїв, інших етнографічних і мистецьких осередків Полтави, Миколаєва, Луцька, Рівного, Дрогобича тощо.

Цікаві доповіді запропонували закордонні фахівці: з Інституту фольклору, Етнографічного інституту з музеєм Болгарської Академії Наук у Софії (Катя Михайлова, Станка Янева), Музею м. Скопйе в Македонії (Алла Качева), інститутів історії та теорії мистецтва, Національних меншин Академії Наук Республіки Молдова в Кишиневі (Сергій Кердиваренко, Леонід Чемортан, Степан Курогло), Познанського університету в Польщі (Андрій Каустов), Науково-дослідного інституту Російської Академії Мистецтв у Москві (Марія Некрасова, Тетяна Астраханцева), Спілки художників Росії (Лідія Тайожная, Віктор Калашников), Калузького художнього музею (Василь Пуцко) та ін. Тож маємо підстави вважати II Гончарівські читання відображенням сучасного стану й рівня мистецтвознавчого осмислення даної проблематики не тільки в Україні.

Працювали секції: «Поняттєво-термінологічний інструментарій» і «Проблеми розвитку народної творчості». Кожне пленарне й секційне засідання завершували дискусією, в ході якої з'ясовували специфіку близьких за значенням україномовних понять та їхніх іншомовних еквівалентів, уточнювали термінологічний інструментарій, обговорювали цінність явищ, означуваних відповідними термінами. Відзначали, що розгалужений і точний, емоційно нейтральний поняттєвий інструментарій є показником розвиненості будь-якої наукової дисципліни. В ідеалі загальноприйняті міжнародні терміни мали б однозначно означувати відповідні логічні категорії і реальні явища, однозначно перекладатися з однієї мови на іншу. Стабільна термінологія необхідна для фахової дискусії, науково-популярного викладу, адекватного перекладу в міжнаціональному спілкуванні. Часто грунтом для запеклих дискусій є не принципова розбіжність, а термінологічне непорозуміння. Для участі в міжнародних бієнале, трієнале, квадринале, аматорського, наївного, народного, примітивного та іншого мистецтва Україна повинна проводити такі ж національні конкурси. І тут виникають проблеми. Наприклад, прагнення виставляти ті ж твори на виставках різного спрямування, до чого звикли на республіканських і всесоюзних, що проходили за «народним» (Мінкультури) і «самодіяльним» (Профспілки) відомствами. Друга проблема — поширене ієрархічне розуміння взаємозв'язку різних сфер народної творчості, при якому «народне мистецтво» усвідомлюють первинним і більш цінним, ніж «самодіяльне», не кажучи вже про «примітивне» чи «наївне».

Серйозними труднощами для міжнародного термінологічного узгодження називали різний зміст буквально тотожних понять в окремих національних мовах і культурах. Так, «популярне мистецтво» у нас і «L'art populaire» у Франції — зовсім різні речі. Явища, що в США називають «Folk Art», в Україні звикли вважати швидше самодіяльним мистецтвом, ніж народним. Те, до чого в Західній Європі й Північній Америці застосовують назви «kitsch» і «bad taste», в нашому культурно-побутовому контексті може бути не показухою, вульгарністю, несмаком, а престижною рідкістю і навпаки. Та й у гомогенному мовному середовищі послідовники різних концепцій інколи вкладають різний зміст у загальновживані терміни. Тим більше, що творчість одного майстра (чи навіть один його твір) може сполучати в різних комбінаціях ознаки примітиву, фольклору, наїву, кітчу... Переконують у цьому твори таких відомих майстрів, як Білокур і Приймаченко, Білокінь і Штепи та інших.

Перевагою термінології іншомовного походження відносна моносемантичність як наслідок дистанціювання від інших значень даного слова. Проте з цієї переваги випливають аберації терміна, його приблизне й неточне, суперечне етимології застосування. Це відбувається з надзвичайно модним у нас нині словом «ментальність». У семантичній і етимологічній прозорості «різних» понять укорінена їх термінологічна незручність. Показова з цього погляду термінологічна уразливість звичної тріади «народне-професійне-самодіяльне». Бо сільські народні гончари, теслі, столяри тощо не

можуть не бути професіоналами. Вони діють самі, без спеціальної освіти й належності до професійної корпорації, тобто є самодіяльними.

Висловлювалися протилежні погляди на значення фольклору. З одного боку — це вічноживий і самооновлюваний вияв духовності, людяності, невмируще джерело натхнення, невичерпна скарбниця «будівельного матеріалу» для новітнього розвитку культури. З іншого — розкривалася консервативна роль фольклору в сучасних умовах, коли його традиційно потужний вплив, акцентування колективного фактору гальмує становлення української національної культури як модерного явища, де б домінувала творча індивідуальність.

До здобутків конференції можна віднести і її внесок у подолання емоційної упередженості щодо застосування понять «примітив», «наїв», «аматорство», «кітч» до певного кола явищ української народної творчості; усвідомлення, що ознаки всіх цих понять інколи присутні одночасно в одному творі. Це продемонструвала й виставка, відкрита на час роботи читань у новому приміщенні Музею Івана Гончара. Вона складалася з 150 творів народного іконопису, малярства і розпису, текстилю, кераміки, різьблення та інших видів мистецтва з його колекції та приватних збірок. Їх підготувала до експонування завідуюча сектором реставрації Євгенія Сизова-Бабенко. Контроверзійну концепцію виставки запропонував її куратор, завідуючий сектором живопису Володимир Рак, який спільно з Оленою Клименко підготував до друку каталог експозиції *.

Своїми думками з приводу обговорюваних проблем поділилися з учасниками читань письменник Євген Сверстюк, художники Опанас Заливаха, Василь Забашта, Василь Перевальський, Володимир Прядка, Олександр Фісун, кандидат мистецтвознавства Василь Щербак, колекціонер Ігор Єрмаков та інші. Всі дискутанти погодилися, що термінологічне значення слова здебільшого не співпадає з його основним у національному мовному контексті. Тому розробка, видання й регулярне перевидання словників мистецтвознавчих термінів і термінологічної лексики народних майстрів необхідні для нормального функціонування наукових і мистецьких інституцій суспільства.

Протягом трьох днів доповіді й дискусії перемежовувалися короткими виступами фольклорних, фольклористичних, аматорських виконавців. За програмою щодня проводилися (в обідню перерву чи ввечері) спеціалізовані екскурсії на виставки, а в неділю 29 січня — кількагодинна автобусна подорож містом у супроводі київського гіда Миколи Левчука.

Підсумкової резолюції прийняти не вдалося, бо порушені проблеми виявилися дуже розмаїтими і складними. Це і занепад книгодрукування з українського мистецтва, що загрожує існуванню вітчизняного мистецтвознавства як наукової галузі; експансія сурогатів народного мистецтва, що експлуатують іконографію і поетику автентичного фольклору, витіснюючи його з ринку; «малоестетичність» новітнього масового цивільного і церковного будівництва; відсутність юридичної бази для розв'язання подібних проблем.

На заключному засіданні 29 січня 1995 р. було вирішено заснувати Ініціативний оргкомітет з утворення професійної асоціації дослідників народного мистецтва. Співпрацювати в ньому погодилися П. Гончар, О. Космина, М. Сагайдак, М. Селівачов (Київ), В. Парахин, М. Станкевич (Львів), З. Навроцька (Луцьк), Б. Яремко (Рівне). Ініціативний оргкомітет звертається до всіх, хто відчуває до того силу й покликання, взяти участь у виробленні й формулюванні завдань, концепцій, проектів положення, статуту та інших програмних і юридичних документів майбутньої фахової асоціації, в підготовці її установчого зібрання. (Адреса Ініціативного оргкомітету: 252015, Київ, вул. Січневого повстання, 29. Музей Івана Гончара. Телефони: (044) 294-92-68, 294-92-53).

Конструктивній роботі II Гончарівських читань сприяло видання напередодні їх відкриття збірника тез і резюме доповідей з додатком блоку інформаційних матеріалів «Будуємо Музей Івана Гончара» **. Це стало

---

* Див.: Каталог виставки, присвяченої Другим Гончарівським читанням. Традиційне народне мистецтво, професіональне мистецтво, примітив: творчість на границях типів художнього мислення. — К.: Музей Івана Гончара, 1995. — 18 с.

** Див.: Гончарівські читання (другі). Українська народна творчість у поняттях міжнародної термінології (примітив, фольклор, аматорство, наїв, кітч...): Тези і резюме доповідей. — К.: Музей Івана Гончара, 1995. — 136 с.

можливим завдяки спонсоруванню конференції Акціонерним Товариством «Азбодеревскло», підтримці вітчизняними й закордонними жертводавцями, ряду дослідницьких, реставраційних, видавничих проектів Музею Івана Гончара. Зокрема проект його комп'ютеризації виграв конкурс у Фонді «Відродження» й отримав новітнє устаткування на суму 13.200 ам.дол., що вже використовувалося при підготовці II Гончарівських читань.

Ця науково-практична конференція, влаштована Музеєм Івана Гончара спільно з Інститутом підвищення кваліфікації працівників культури, Національним університетом ім. Т. Г. Шевченка, Головним управлінням культури державної адміністрації м. Києва, засвідчує прагнення і спроможність Музею бути не тільки зберегачем цінної збірки україністики, а й провадити наукову, просвітницьку, видавничу діяльність.

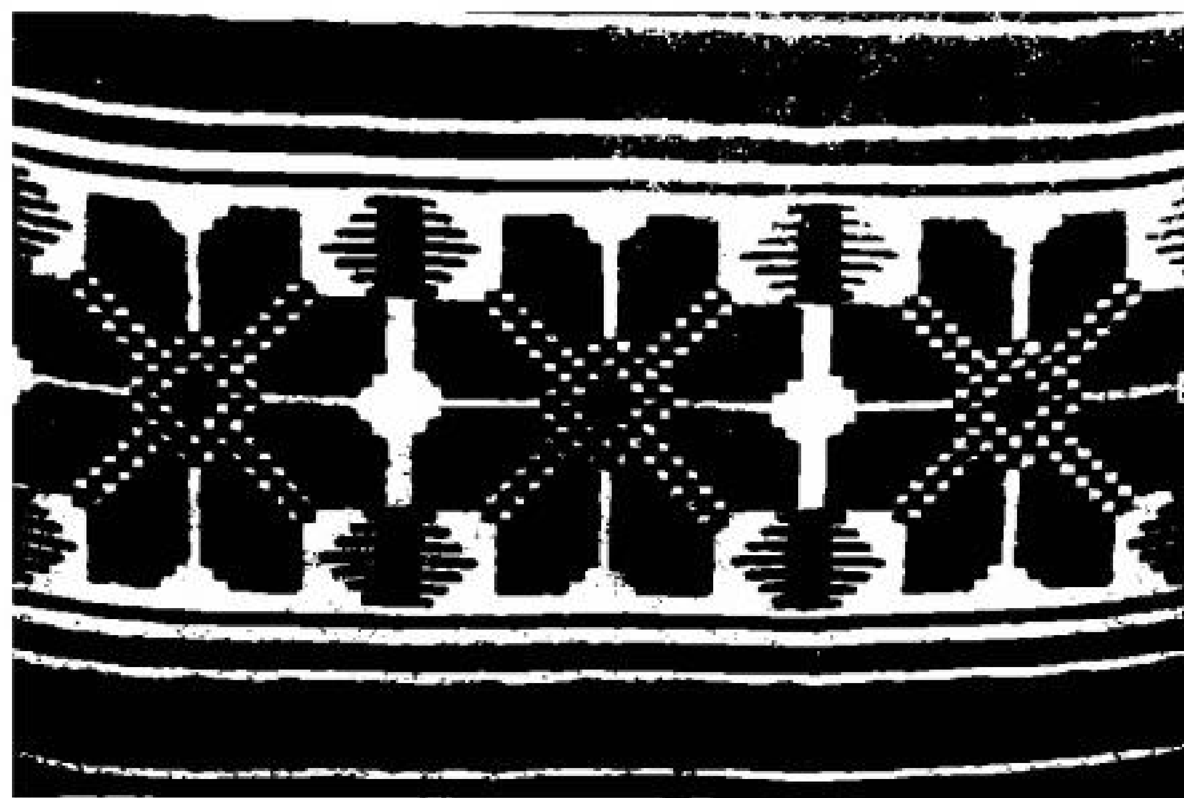
Треті Гончарівські читання відбулися 26 — 28 січня 1996 р. Десятиріччя Чорнобильської катастрофи спонукало організаторів поставити в центр їх уваги тему життя, регресії, відродження в українському народному мистецтві. У рамках III Гончарівських читань Музей і асоційований з ним Клуб нащадків козацьких родів організували історико-методологічний семінар «Меценатство в Україні», присвячений 300-річчю перлини української архітектури — Георгіївському Собору Києво-Видубецького монастиря, спорудженого на кошти козацького Стародубського полковника Михайла Миклашевського.

У перспективних планах щорічник Гончарівських читань — постановка й обговорення сучасних проблем українського сакрального мистецтва; естетики, ідеології, етики народної творчості; української місії світові; моделі й завдань української культури XXI століття.

Михайло СЕЛІВАЧОВ

Київ





ВАМ, ВЧИТЕЛІ

ВИДАТНИЙ ДОСЛІДНИК ТРАДИЦІЙ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОПЕДАГОГІКИ ГРИГОРІЙ ВАЩЕНКО *

Тому 29 років (2 травня 1967 року) помер в Мюнхені уродженець славної Полтавщини, професор і доктор психології та педагогічних наук Григорій Ващенко, проживши 90 літ. Його педагогічна спадщина є справжнім скарбом української нації. Розкрити значення цього прецінного скарбу для сучасної України є нашим невідкладним завданням і національним обов'язком.

Народився Григорій Ващенко 23 квітня 1878 року в селі Богданівці на Полтавщині. Батько його походив із козацько-дворянської родини, а мати була колишньою селянкою-кріпачкою. Це було причиною родинних драм, що й спричинило ранню розлуку з батьками і примусило молодого Григорія самостійно заробляти собі на прожиток і при тому ще й вчитися. В десятилітньому віці Григорій Ващенко був відданий до Роменського духовного училища, а по його закінченні — до Полтавської духовної семінарії, котру закінчив 1898 року. У цей час в цій семінарії з'явилися носії національної свідомости. З них найближчими друзями Григорія були семінаристи Симон Петлюра, Олександер Щепотьєв та інші, в майбутньому визначні українські діячі. Після року вчителювання в селі Битниці, що на Прилуччині, в 1899 році Григорій вступив до Московської Богословської Академії, готуючись стати священиком, з думкою присвятитись службі Богові. Одначе скоро прийшло розчарування, бо в тій академії було все, крім належної релігійної атмосфери. Серед студентів Академії нерідко ширився атеїзм і процвітала пиятика. Деякі викладачі, високі достойники Російської Православної Церкви, відзначалась скептицизмом у галузі релігії. Все це вплинуло на вразливого Григорія так, що він відмовився стати священиком, а, закінчивши академію, пішов на педагогічну працю.

Деякий час Г. Ващенко вчителював у Полтавській єпархіяльній жіночій школі, а в 1904 році переїхав до Грузії, де в Кутаїсі (місті, в якому перебувала Леся Українка) викладав у духовній школі. Відтак у 1911 році повернувся в Україну, в Тульчин і в Ромни, де вчив у середніх школах.

Того ж року змінює свій напрям праці на наукову діяльність в галузі педагогіки-психології, будучи під впливом психолога і падагога Петра Лесгафта. Григорій Ващенко пробував також свій талант у письменницькій діяльності, і з-під його пера вийшли такі твори, як оповідання «Німий» (1900), поема «Сідхарта» (1902), збірка «Пісня в кайданах» (1907), п'єса «Сліпий» (1909), яка дістала високу оцінку критиків. Наступна збірка Г. Ващенка «До грунту» (1911) також викликала прихильні відгуки.

---

* Статті Г. Ващенка з питань етнопедагогіки див. журн. «Народна творчість та етнографія», № 5—6, 1994 та № 2—3, 1995.

В основу даної статті покладена доповідь автора на зборах учителів у м. Києві, Полтаві, Лубнах та інших містах України під час підготовки до створення Педагогічного Товариства ім. Г. Ващенка, яке відбулося в Києві восени 1995 року. Коротку біографічну довідку про Г. Ващенка див. також: НТЕ, 1994, № 5—6.

З поваленням у 1917 році московського самодержавства Григорій Ващенко повністю поринає в національно-громадську роботу і, зокрема, у творення рідного шкільництва. В тому часі з ініціативи товариства «Шкільна Освіта» майже по всіх містах України організовано спеціяльні учительські курси, й організації тих курсів Г. Ващенко віддає всі сили і знання. Прилуки, Ромни, Хорол — це його терен дії; наприкінці 1917 року він прибуває в Полтаву на посаду викладача учительського інституту, а рівночасно займає посаду директора учительської семінарії на Швецькій Могилі. У 1918 році в Полтаві створено український університет, доцентом-викладачем якого і стає Г. Ващенко. Роки 1918—20-ті — це роки мужньої боротьби молодого доцента за українську національну культуру й українську школу. За це у 1919 році був заарештований денікінською владою, і лише через впливових осіб йому вдалося уникнути смерті. З приходом червоних і з ліквідацією семінарії на Швецькій Могилі Григорій Ващенко перейшов на працю в містечко Білики, де йому вдалося поставити навчання на високому рівні і в національному дусі. Однак Григорієві Ващенку довелося вже в 1923 році покинути школу в Біликах, де до його виховної діяльності почали приглядатися партійно-комсомольські діячі, і справа на Г. Ващенка опинилась у суді. Користуючись з відстрочення суду, Григорій Ващенко втік до Полтави і тим врятував своє життя.

В Полтаві йому вдалось одержати працю викладача в педагогічному інституті, де з 1927 року став професором педагогіки і керівником кафедри педагогіки. Тоді він написав працю «Загальні методи навчання», яка була видана в 1928 році. Ця праця служила підручником для педагогічних інститутів. У 1931 році, крім цих посад, Григорієві Ващенку доручили керувати ще й аспірантською групою.

Початок 1930-их років був позначений нагінкою і терором щодо української інтеліґанції з боку репресивних совєтських органів. Широко відомий Харківський процес проти Спілки Визволення України і Спілки Української Молоді з березня-квітня 1930 року став сигналом до жорстокого переслідування всього, що носило виразно національний характер. У 1933 році професора Григорія Ващенка оскаржено в буржуазному націоналізмі і на зборах колективу педагогічного інституту вирішено звільнити із секції наукових працівників і усунути з інституту. Його працю «Загальні методи навчання» кваліфіковано як вияв буржуазного націоналізму, визнано шкідливою, заборонено і вилучено з ужитку.

Після двох з половиною років безробіття професор Г. Ващенко змушений був залишити Україну й переїхати до Сталінграду, де з вересня 1936 року дістав працю в Сталінградському педагогічному інституті.

До Полтави Г. Ващенко повернувся в 1940 році й відновив працю керівника аспірантської групи при кафедрі педагогіки, яку також очолив.

На тій посаді застала його Друга світова війна. Під німецькою окупацією професор Г. Ващенко був редактором української газети в Полтаві, а в 1943 році виїхав до Києва, звідти подався на дальшу еміграцію і у 1945 році разом із сім'єю опинився в Мюнхені. Це місто також стало центром українського наукового і політичного життя української еміграції. Професор Григорій Ващенко обняв посаду професора педагогіки в Українському Вільному Університеті, а в 1950 році був обраний на посаду ректора Богословської Академії. В тому ж часі професор Г. Ващенко став духовим батьком Спілки Української Молоді, яка відновила свою діяльність на чужині в 1946 році.

Наукова діяльність професора Григорія Ващенка, крім УВУ, проходила також у рамках Української Вільної Академії Наук (УВАН) та Наукового Товариства ім. Шевченка. Його наукові праці були надруковані в журналах і газетах і набули великої популярності. Він був постійним співробітником націоналістичних пресових органів — «Української трибуни», «Українського самостійника», «Шляху Перемоги», «Визвольного Шляху», де часто появлялися його наукові та публіцистичні статті, а також спогади про минуле. З мемуарів професора Г. Ващенка особливо цінними для історика є ті, що описують Україну XIX століття, Крим і Кавказ, Московську Богословську Академію.

Видатну допомогу у вихованні української молоді професор Григорій Ващенко надавав Спілці Української Молоді, яка в його особі знайшла найкращого педагога — борця за душу молодого українського покоління. Він читав доповіді, відвідував СУМівські літні табори, передавав молодим свій досвід, стало дописував до СУМівського журналу «Авангард». Його статті обговорювались на зборах СУМівських клітин у всій діаспорі, в десяти країнах, де діяв СУМ. Без його педагогічного внеску Спілка Української Молоді не змогла б виконати своєї виховної програми в такому обсязі, як це було можливо. Професор Григорій Ващенко став справжнім ідейним провідником української молоді в діаспорі.

Будучи глибоко релігійним і толерантним до інших віросповідань, професор Г. Ващенко рішуче виступав проти тієї української преси, яка намагалася роздмухувати ворожнечу між українцями православними і католиками. Він заступав думку, що між обома віровизнаннями немає жодних суттєвих різниць, і що обидва мають заслуги перед українським народом у збереженні української народності. Основним завданням цих наших національних Церков є забезпечити своїх вірних високоідейними служителями єдино правильного гасла: «Бог і Україна». Сенат Богословської Академії надав йому почесне звання доктора «honoris cavza».

Наукова праця професора Г. Ващенка не обмежувалась виключно українськими науковими колами. В березні 1953 року, наприклад, ми бачимо його участь у науковій конференції українських і німецьких психологів, на якій він виголосив доповідь на тему «Психологія в СРСР».

Між його науковими працями особливої ваги заслуговують дослідження «Соціалізм і індивідуалізм у світлі християнства» та розробка теми про покликання України. Замітними є також праця на тему «Основні лінії розвитку совєтської педагогіки і школи» та спогади про діяльність в 1918—1924 рр. у Біликах.

Невтомна, наполеглива, безкомпромісова і повна рішучості постава професора Г. Ващенка до питань української політики створила йому загально визнаний авторитет і повагу як серед науковців, так і серед загалу української діаспори.

Метою життя професора Г. Ващенка було створення української національної педагогіки. Цій ідеї він присвятив понад тридцять років своєї наукової праці.

Починаючи Платоном і Арістотелем, через середньовіччя, праці Амоса Коменського, Руссо, Песталоцці та інших мислителів і педагогів, він грунтовно вивчив також систему освіти і виховання в українській княжій державі, засоби вишколу на Запоріжжі, модерні системи виховання, включно до вишколу в рядах ОУН—УПА.

Вибравши все найкраще з минулого, він створив яскравий образ виховного ідеалу, накреслив шляхи і мету виховання, щоб Україна мала свідомих патріотів своєї землі і нації, що є передумовою розбудови, сили і могутності української держави як гаранта свобод, необхідних для життя одиниці, родини і нації в цілому.

Цю величезну працю, яку наш вчений започаткував згаданим підручником «Загальні методи навчання», що була написана в 1927 році, а відтак сконфіскована і зоборонена в Україні, було перевидано на еміграції в чотирьох частинах майже без змін, і вона використовується ще й досі для лекцій в УВУ в Мюнхені. Для повноти курсу дидактики професор Г. Ващенко написав ще такі праці: «Система освіти в самостійній Україні», «Система навчання» і «Організаційні форми навчання», що творять одну цілість.

В ділянці педагогіки Г. Ващенко написав для СУМ «Виховний ідеал» (як мета виховання) у двох частинах. Далі йдуть його праці «Виховна роль мистецтва», «Засади естетичного виховання», «Тіловиховання як засіб виховання волі і характеру». Все це творить повний курс педагогіки, так що можна твердити, що професор Г. Ващенко довершив мету свого життя, створивши українську національну педагогіку, яка відповідає духовності українського народу, його історичній місії і потребам державного будівництва України.

Побіч славних імен таких педагогів як Григорій Сковорода, Костянтин Ушинський, Борис Грінченко та інші, Григорій Ващенко відзначається глибинністю підходу в пошуках виховного ідеалу, критичністю до чужих українській духовості виховних і філософічних систем та всебічністю в трактуванні виховних проблем в українській дійсності. Такі педагоги радянського періоду, як Антон Макаренко, Василь Сухомлинський та інші, з погляду вчення Григорія Ващенка, не можуть братися до уваги у виховній системі України, оскільки їхні теорії будовані у функції до комуністичної партійної ідеології, яка мала на меті спотворення людини як єства богоподібного і створення гвинтика у державній машині тоталітарного суспільства чи, як тепер звично називати, адміністративно-командного типу. В критиці розвитку освіти в СРСР Г. Ващенко стверджує парадоксальність голошених ідей про безкласовість радянського суспільства і рівночасно формування нових класів, а навіть кастовості, тобто поворот до того, що було до революції 1917 р. Тому Г. Ващенко в основу системи освіти в самостійній Україні ставить поборювання залишків більшовицької системи, яка намагалась зробити освіту і виховання молоді знаряддям у боротьбі за опанування світом, себто зробити молодь своїми покірними рабами. Численні арешти і знищування багатьох українських педагогів, включно з тими, що «вірою і правдою» служили режимові, є наглядним доказом цього твердження. Г. Ващенко рішуче виступав проти методів рефлексології, що були поширені в СРСР, також і в Україні, в застосуванні до виховання молоді, вважаючи їх насильством над психічними процесами людини. До того у виховній системі радянської України були відсутні національні моменти, що приводило до денаціоналізації, а при тому наголошувався інтернаціоналізм в його російському виді. В додатку система освіти в УРСР була позбавлена елементів гуманістичних наук і зводилась до технічно-професійного характеру, про що дбали школи соціального виховання і професійного спрямування.

Така система освіти не могла відповідати потребам українського народу, який століттями плекав духові вартості, що втілювались у його високу культуру, літературу і мистецтво, а також стали основними складниками побуту широких народних мас.

Виходячи з попередніх тверджень, Г. Ващенко будує українську національну систему освіти, головними елементами якої є її ідеалістичне світосприймання, яке виключає більшовизм з його матеріалізмом і атеїзмом; християнська мораль як основа родини і здорового суспільства; високий рівень педагогічних наук, що мають у минулому світлі сторінки письменництва княжої доби, «Поучення дітям» Володимира Мономаха, філософське вчення Григорія Сковороди, учнів Могилянської Академії, твори геніального педагога Ушинського та ін.; організація педагогічних досліджень і розбудова педагогічних станцій і лабораторій; видання педагогічних творів, шкільних підручників, літератури для молоді різного віку на найвищому мистецькому і технічному поземку.

В систему національного виховання має входити також родинне виховання, причому мати повинна бути увільнена від праці до трьох років після народження дитини, бо ніщо не зможе зуступити материнської любові, так необхідної в тому віці для вщеплення тієї властивості в душу дитини. Це зумовлює в свою чергу знання педагогіки і дитячої психології, без чого сліпа любов може призвести до звихнення дитячої психіки.

Професор Г. Ващенко пропонує прийняти наступну систему освіти у вільній Україні:

1. Передшкільне і дошкільне виховання: материнський догляд або ясла до трьох років, дитячий садок від трьох до шести років.

2. Початкова школа від шести до чотирнадцяти років.

3. Середня школа: класична гімназія, реальна школа, середні технічні школи, учительська семінарія, середня агрономічна школа, середня медична школа — від чотирнадцяти до вісімнадцяти років.

4. Висока школа: університет, високі технічні школи, педагогічний інститут, академія мистецтв, консерваторія, військова академія — від вісімнадцяти до двадцяти двох—двадцяти трьох років.

5. Позашкільна освіта.

6. Науково-дослідні установи: академія наук, академія педагогічних наук.

До повного виховного процесу мусить бути міцний зв'язок між школою і родиною, а також між школою, родиною і виховними молодечими організаціями, які можуть мати великий доповнюючий вплив на виховання волі, характеру й патріотизму. Релігійне виховання і Церква мають утвердити в молоді тверді моральні закони, без яких суспільство розкладається.

У своїй праці «Проект системи освіти в самостійній Україні» Григорій Ващенко пише: «Обов'язком українців є підготовка не тільки до збройної боротьби з ворогами нашого народу, а й до розбудови національної культури після перемоги над ними. Може статися так, що вороги будуть переможені, а коли прийде справа до мирного будівництва в Україні, наш народ виявить повну непідготованість, і це кінець кінцем може призвести до того, що нами знову опанують якісь спритні чужинці. З цих міркувань я й подаю свій проект системи освіти, який має бути, так би мовити, вихідною точкою в розбудові її і предметом дискусії».

В основу виховання української молоді професор Григорій Ващенко ставить загальнолюдські й національні вартості, виплекані на протязі віків. До цих вартостей належить моральний закон творення добра і боротьба зі злом, шукання правди і побудова справедливого ладу, спертого на плеканні любові і краси. Ці вселюдські вартості випливають з важливого джерела, яким для нас є християнство. Його вчення про безсмертність людської душі дає спрямування людській чинності і визначає абсолютну мету життя людини. Однак людина як соціальна істота приходить на світ і проживає у спільноті, яка має свої особливості, свої звичаї, свій спосіб життя, свій національний характер, свою вирощувану віками національну культуру. Таку спільноту, яка ділить спільну історичну дію і бажає жити своїм незалежним життям, називаємо нацією, інтереси і всебічний розвиток якої можуть бути захищені тільки у своїй власній державі.

Побудований на цій основі світогляд людини веде її на шлях служіння подвійній високій меті: Богові і своїй нації; Богові як абсолютній Правді, Красі, Справедливості і нації як реальній земній спільності, в якій ці абсолютні вартості мають знайти своє втілення.

Звідси ідеал служби Богові й Україні, що його професор Г. Ващенко пропонує для виховання української молоді. Цим ідеалом є християнський виховний ідеал. Саме поняття виховного ідеалу розглядається як образ ідеальної людини, на який має орієнтуватися педагог, виховуючи молоде покоління.

Український християнський виховний ідеал, за професором Г. Ващенком, включає в себе євангельський виховний ідеал в його історичних і національних формах і загальноєвропейський виховний ідеал, що також має свою християнську основу.

Кожна педагогічна система і всякий виховний ідеал спираються на певну філософську систему. Як відомо, філософські системи поділяються в основному на дві групи: ідеалістичну і матеріалістичну. Християнська філософія належить до першої групи і складається з євангельського вчення і класичної філософії, включно із вченням Сократа, Арістотеля і Платона. Матеріалістична група репрезентована Демокрітом, Гоббсом, Молешатом, Фіхте, Марксом, Енгельсом та іншими. Вона заперечує існування душі як чогось нематеріального.

Матеріалістичній філософській системі властива відсутність абсолютних вартостей, таких як любов, правда, справедливість, а всі вони є зведені до рівня матеріального сприймання згідно із законами фізики і хімії. Це зумовлює, у свою чергу, трактування людини як всякої іншої матерії, яку можна знищувати чи перетворювати в покірну істоту-гвинтика з визначеною функцією на службі у панівної сили. Комуністична дійсність в її імперіально-радянській формі є незаперечним доказом цього ствердження. Критика більшовицького виховного ідеалу, яку провів професор Г. Ващенко, торкається головних тез про класову боротьбу і комуністичну мораль,

які вимагають виховання певних рис характеру для реалізації комуністичних цілей.

В першу чергу ставилась вимога безумовної вірності вченню марксизму-ленінізму на рівні свого роду релігії, що відзначалась ще більшим догматизмом і нетерпимістю, ніж будь-яка інша релігія. Про це свідчать партійні чистки за ухили, включно з розстрілами і засланнями...

Терор як засіб залякування людей мав створити психоз страху, який дозволив би режимові без перешкод впроваджувати свої плани. Тоталітарний характер радянської влади вимагав безоглядної відданості комуністичній партії та її вождям, які прагнули керувати психологією мас для здійснення світової революції в ім'я світового пролетаріату. Безоглядна дисципліна в рядах комуністичної партії мала забезпечити виконання усіх рішень політбюро і «вождя народів», що також не обходилось без жорстокості і терору.

Вкінці сталося те, що й мало статися: колишній російський патріотизм заступив патріотизм радянський. Хоча в маніфесті комуністичної партії було сказано, що «пролетарі не мають своєї Батьківщини» і що компартія є інтернаціональною, але на практиці ця теза не витримала критики, і треба було стосувати виправні виховні засоби властивого патріотизму, тобто любові до конкретної батьківщини — радянської імперії, яка була тотожна колишній царській імперії.

Подібно характеризує професор Г. Ващенко ідеал націонал-соціалістичного виховання з його філософічною основою, запозиченою в німецьких філософів Ніцше і Шопенгауера, які за основу буття визнавали волю, спільне прагнення до життя, та англійського вченого Дарвіна, що створив теорію еволюції видів. Як у марксизмі головним рушієм є боротьба класів, так у Ніцше тим чинником є боротьба індивідуумів, причому слабші гинуть, а сильніші виробляються на нові, сильніші типи істот. Так створюється «надлюдина». Ця надлюдина відкидає існуючі моральні норми, вона стоїть поза межами добра і зла, а сильна воля ламає перешкоди на шляху до її мети. Надлюдина горда і жорстока, їй чужа жалість до слабших, яких сама доля прирекла до загибелі. Це людина тривких тваринних інстинктів і прагнення до перемоги. Поділ людей на дві породи: надлюди і натовп (untermensch). Відсіль і дві моралі: мораль панів і мораль рабів. Ніцше характеризує християнство як мораль рабів.

Характерними рисами націонал-соціалізму є безоглядна відданість інтересам свого народу і любов до нього, войовничість, необхідна для боротьби за панування над іншими народами, міцна воля і твердість вдачі, міцна дисципліна, пошана до партійного керівництва, зокрема до фюрера, презирливе і жорстоке ставлення до інших народів як до untermensch-ів, високий рівень технічних знань, фізична міць і навики, потрібні на війні. Г. Ващенко ставить на тому самому поземку комунізм і націонал-соціалізм, бо це системи тоталітарні, антигумані, імперіалістичні й жорстокі, та рішуче їх засуджує.

Цим двом системам Григорій Ващенко протиставляє український виховний ідеал.

Націоналізм не має нічого спільного ні з шовінізмом, ні з фашизмом. Шовінізм — це ненависть до інших народів. Фашизм має на меті поневолення інших народів, подібно як більшовизм, що своєю метою ставить здійснення світової революції через підкорення народів своїй диктатурі. Націоналізм натомість визнає народовладдя, тобто демократичний устрій, і пошану до інших націй як собі рівних, якщо вони не посягають на чужі території і не поневолюють інші народи. Таке співжиття націй можна вважати інтернаціоналізмом, на відміну від інтернаціоналізму облудного, за яким маскується імперіалізм, як це було у випадку більшовицького СРСР.

Професор Г. Ващенко будує його на двох головних принципах: християнській моралі й українській духовості, що витворилась на протязі нашої історії і входить у традиції українського народу.

Таким традиційним ідеалом є той ідеал, що витримав пробу історії, найбільш відповідає психології народу та його призначенню, ввійшов у психіку народних мас, відбитий у народній творчості й у творах кращих

митців і письменників, що стали духовими провідниками свого народу. Традиційною в Україні є українська гостинність, замилування до краси й мистецької творчості, до музики, співу, танців. До традицій належить також побут з його вірністю в коханні, статевою культурою і здоровим сімейним життям. Ці риси в останній час зазнали великого ушкодження, але їх треба відновити для оздоровлення нації, і зробити це може добре поставлена виховна система, бо без здорової родини, що є основною клітиною суспільства, не може бути здорової нації.

До виховного ідеалу української людини належать також риси княжих дружинників, для яких честь і слава Руси-України були найвищими чеснотами лицарства, готового до геройських звитяг. Ці риси Визвольних Змагань 1917—20-х років, а в найновішому часі в геройській боротьбі проти окупантів України. Коли в нас відтвориться тип княжого дружинника, тип волелюбного козака-запорожця чи новітнього воїна УПА, готового до захисту своєї батьківщини і її держави, то майбутнє України буде гідним великої культурної нації.

Та могутність і сила нації, особливо в кінці XX століття, вимагають від її членів не тільки обороноздатності. Потрібно також відповідати вимогам часу. Іван Франко у поемі «Великі Роковини» писав:

Кажеш, тепер інші війни!
Ну, то іншу зброю куй;
Ум гостри, насталюй волю...
Лиш воюй, а не тоскуй!
Лиш борися, не мирися,
Гордо стій і не корися.
Хоч пропадь, але не зрадь.

Як це відмічає Григорій Ващенко, виховний ідеал української людини криється у пісенній скарбниці України, у звичаях українського народу, в його літературі, в мистецтві, у християнській вірі та в історичному минулому. Відтворити це минуле з його культурними скарбами і зачерпнути зі скарбниць інших народів те, що найкраще і що відповідає нашій духовості, — це велике завдання, здійснення якого дасть нам тверді основи для створення свого власного виховного ідеалу.

Йдучи за заповітом Григорія Ващенка, цього відданого сина української землі і своєї «малої Батьківщини» — Полтавщини, ми вшануємо його пам'ять, коли створимо організовані кадри вчителів і виховників, які защіплять в душі молодого покоління його візію нової української людини, що буде здатна закріпити державну незалежність України і здобути для неї гідне місце в колі вільних народів.

Омелян КОВАЛЬ

Київ



МИТЕЦЬ І НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ

ГАРМОНІЗАЦІЇ НАРОДНИХ ПІСЕНЬ В СТИЛІ НАРОДНОГО ХОРОВОГО СПІВУ

Український хоровий спів мав два шляхи розвитку і становлення професіонального, що брав початок з церковної практики, і традиційного народного. Ці два річища утворили виконавсько-хоровий стиль, що утверджувався протягом століть. Професіональне мистецтво виробило академічний стиль, а народно-пісенна творчість дала свою виконавсько-хорову традицію — фольклорний характер співу. Обидва виконавські стилі, що відмінні один від одного, виникли з особливістю хорового письма. Але, якщо партитура академічного хору базується на класичних традиціях гармонії і поліфонії, то партитура народного хору випливає з народного багатоголосся, зокрема, підголосків, а звідси гармонія підпорядкована не вертикалі, а рухові голосів по горизонталі. Крім того, академічний і народний хоровий стиль мають ще теситурно-регістрові особливості.

Народний хоровий стиль виконання знайшов відображення в українській професіональній композиторській творчості. Родоначальником цього стилю є П. Демуцький, який залишив нам низку своєрідних хорових гармонізацій народних пісень. Крім П. Демуцького, хорові обробки фольклорного плану дали В. Ступницький, Г. Верьовка, О. Теблянко, Л. Ященко.

Помітне місце в історії української хорової культури займає Порфирій Демуцький (1860—1927) — один з найвидатніших знавців української народної музики, дослідник і пропагандист народного співочого мистецтва. Закінчивши медичний факультет Київського університету, П. Демуцький оселився в с. Охматові на Таращанщині, займався лікарською роботою, а з 1892 р. організовує народний селянський хор, що своїми концертами прославився на всю Україну.

На цей час припадає його велика збирацька робота пісенного фольклору, що склав основу репертуару Охматівського хору. Заслуга П. Демуцького як фольклориста, полягає в тому, що він перший в Україні почав записувати пісні поліфонічного складу, прислухаючись до народного голосоведення — підголосків, чого не робили його попередники [1]. Він перший записав і опублікував значну кількість високомистецьких зразків народних кантів та лірницьких пісень [2]. Маючи солідний практичний досвід у записуванні народних пісень та знаючи принцип народного голосоведення, П. Демуцький в невеликій частині своїх одно- і двоголосих записів шляхом аранжировки збільшує число голосів, не порушуючи при цьому народного стилю. Робота з Охматівським хором, його імпровізовані «концерти» з різною аудиторією сприяли виникненню низки багатоголосих акапельних пісень, часто оригінальних за своїм складом, що набули широкої популярності.

До найкращих зразків народної аранжировки П. Демуцького належать: «На городі верба рясна», «Гей, у лісі, в лісі», «Чорноморець», «Коли б уже вечір», «Сирітка», «Гей, з-за гори туман налягає», «Гей, у лісі два дубки»,

«Ой п'яна я, п'яна». Від дівочого гурту записана дуже популярна рекрутська пісня «А ще сонце не заходило». Це один з найхарактерніших пісенних зразків дівочого вуличного репертуару. Вона стала класичною дівочою піснею з виводом (підголоском). Типовим зразком чоловічої гуртової пісні є «Гей, у лісі, в лісі», що записано ним в Охматові. Характерною ознакою для більшості згаданих пісень, є рух голосів рівнобіжними інтервалами (найчастіше квінтами), тризвуками, а іноді тільки октавами [3].

Однією з найпоширеніших пісень — обробок П. Демуцького є «На городі верба рясна». Це типовий зразок народної підголосної поліфонії. Для таких пісень характерним є те, що починає (заводить) пісню один голос (найчастіше нижній), до нього приєднується підголосок, що утворює самостійний малюнок, а потім вступає весь хоровий гурт. Партію верхнього голосу виконує підголосок-соліст (виводчиця), чий голос, опертий на грудне звучання, яскраво виділяється на тлі хору. Виникає досить своєрідна партитура акордово-гармонічного складу (у вигляді руху рівнобіжними тризвуками), що розходяться в каденціях в октаву. Тут гармонія не підпорядкована загальним класичним нормам. Вона утворилась внаслідок виразно окресленого кожного хорового голосу, що і є суттєвою ознакою народної хорової поліфонії. Не важко помітити, що по своїй природі ця пісня триголосна: п'ятиголосся тут утворилося — як подвоєння нижнього жіночого голосу (альта) чоловічими голосами.

Зміст пісні — нещасливе кохання двох молодих людей, яких розлучає або соціальна нерівність, або рекрутчина. На докори і поговір несправедливих людей, любляча пара відповідає:

А ми в парі ходить будем,
Одне друге любить будем.

Характер хорової гармонізації пісні «На городі верба рясна» П. Демуцький переніс в пісні «Чорноморець», «Гей, у лісі, в лісі», «Гей, з-за гори туман налягає», «Гей, у лісі два дубки» тощо.

Крім пісень чітко вираженого поліфонічного складу, в записах П. Демуцького знаходимо зразки гамофонно-гармонічні. В таких піснях основній мелодії верхнього голосу підпорядковані, як гармонічна основа, інші голоси («На вулиці дощ», «Ой горе тій чайці», «На городі огірочки»).

Аранжируючи пісні в народному стилі, П. Демуцький використовував різні засоби. Крім збільшення числа голосів, він часто подавав до пісні хоровий вступ («Росте, росте зіллячко романець», «Ой п'яна я, п'яна»), що передає звучання народного інструментарію. В межах однієї пісні застосовував різні тональності («Ой коли б той вечір») — квартове зіставлення двох куплетів.

В пісні П. Демуцький чергував заспів солістів та хорових груп з хором («Ой, ти дубе, дубе», «Ой, коли б той вечір»), спів соліста на тлі хору («Росте, росте зіллячко романець», «Ой п'яна я, п'яна»). Такі прийоми служили глибшому і повнішому виконанню пісень, зближують деякою мірою П. Демуцького з М. Леонтовичем.

Використовуючи досвід збирання народних пісень, П. Демуцький створив оригінальні хорові композиції в народному стилі: «Дума про Федора Безрідного», пісні на текст Т. Шевченка — «Заповіт», «Б'ють пороги», «Чернець». Найбільш поширеною піснею в 1920-х роках був «Заповіт», котрий виконували сільські хори.

Тематичний діапазон записів і аранжировок П. Демуцького надзвичайно широкий. Серед записів є і російські пісні: «Вниз по матушке, братцы, по Волге», «Гей, выйду я молодец, на горушку», солдатська — «За Кубанью за рекой стоял гусар молодой» («Народні пісні з Київщини», част. І, №№ 35, 119). «Побутування російських пісень на Україні свідчить про любов українських трудящих до творчості братського російського народу» — зауважує музикознавець М. Гордійчук. І далі: «...Завдяки тривалому побутуванню на Україні ці пісні набули своєрідних рис, що виявляють органічну спорідненість російського та українського національних стилів» [4].

Поряд з піснями побутовими, любовними, гумористичними, ліричними, значне місце займають про соціальну нерівність: рекрутські, заробітчанські,

сирітські («Вітерець повіває», «Ой у лузі, в лузі», «Про дівчину в службі», «Гей, горе тим сиротам», «Сирітка», «А все гори зелененькі»). Типові картину побуту дореволюційного села відображено в піснях: «Ой, п'яна я, п'яна», «Ой чия то хата біла».

Заслуга П. Демуцького перед українською хоровою культурою полягає, насамперед, в тому, що він перший заклав основи організації та концертної діяльності хорів народного стилю виконання. «Хорові концерти П. Демуцького складалися з репертуару, до якого входили пісні у народній гармонізації, виконання яких вражало художньою викінченістю і високою хоровою технікою.

Такий стиль виконання створив певну добу в історії концертової справи на Україні» [5].

Аналогічну роль у Росії відіграв народний хор П'ятницького, що був заснований у 1911 р.

Охматівський народний хор проіснував з 1892 до 1930-х років і продовжував славну традицію свого основоположника, концертуючи в селах Таращанщини. В його репертуарі крім давніх пісень, з'являються пісні нового побуту. Цей хор став прикладом для створення низки селянських та робітничих народних хорів, що відіграли позитивну роль у пропаганді дореволюційної народної пісні та створенні нових пісених зразків.

Хорова діяльність П. Демуцького вплинула не тільки на розвиток самодіяльного хорового мистецтва, але й професіональні державні хорові колективи («Думка», «Євоканс», «Жінхоранс» тощо), які вводять до свого репертуару записи П. Демуцького і намагаються наслідувати манеру народного хорового виконання.

Широкій популярності народних пісень П. Демуцького сприяло і те, що в той час було видано кращі етнографічні записи автора: дві збірки «Народні пісні» (ДВУ, 1926 р.), «Українські народні пісні — примітиви», в двох випусках (Книгоспілка, 1928 р.), пісні в окремих виданнях та різних збірках (державне видавництво «Мистецтво», 1936 р.), оригінальні твори — «Чотири пісні» тощо. Також були надруковані теоретичні праці П. Демуцького — «Дещо про народні селянські та робітничі хори», «Інсценування народних пісень». Залишилися в рукописах «Таращанщина та її пісні», «Трансформація однієї й тієї пісні». В 1951 році в «Мистецтві» видрукована збірка неопублікованих одноголосих пісень П. Демуцького. Цінним виданням є збірка П. Демуцького «Українські народні пісні» (багатоголосся), впорядкована М. Гордійчуком («Мистецтво», 1954), куди ввійшло 107 пісень, з них значна частина вперше.

Постать П. Демуцького в українській хоровій культурі залишила глибокий слід. Його творчість, як і творчість М. Леонтовича, ввійшла до хорового концертного репертуару і набула широкої популярності та визнання.

У наші дні традиції Охматівського хору П. Демуцького продовжує Державний заслужений український народний хор ім. Г. Верьовки, організатором і художнім керівником якого понад двадцять років був народний артист УРСР Г. Верьовка [6]. Творчий діапазон цього колективу надзвичайно великий. Якщо хор П. Демуцького, в основному, обмежувався побутовими піснями старого дореволюційного періоду, то Державний народний хор робить наголос на популяризацію сучасної народної пісні, використовуючи для цього народний інструментарій та хореографію. Він є тим джерелом, де зароджуються нові пісенні зразки і форми їх виконання. Дбайливо оберігаючи народний стиль, хор шукає нові шляхи для найкращого відтворення української народної пісні.

Багато записав народних багатоголосих пісень і їх обробок для хору харківський композитор старшого покоління Василь Ступницький (1879—1951). Він частково успадкував прийоми народної гармонізації П. Демуцького, творчо їх переосмислюючи. Перші обробки В. Ступницький зробив ще в роки революції. Це обрядові пісні для мішаного хору в супроводі фортепіано: «Жала Улянка шовкову траву» (колядка), «Прилетів сокіл під віконце» (щедрівка). Ці пісні сповнені ліризму і поетичності.

В. Ступницький записував і вивчав пісні Слобожанщини (Харківська область) і залишив нам цінну хорову збірку «10 слобожанських народних

пісень» (1929 р.). Тут обробки двох типів: гармонізації в народному стилі, що збагачують гуртовий поліфонічний селянський стиль («Не хмара, не грім», «Про сіре утя»), та ті, що розвивають і збагачують хорове звучання, до яких додано змістовний супровід («Повій, вітре, ой да вітерочок», «Ой садове моє яблучко»).

Цікава обробка «Ой садове моє яблучко» — весільна пісня-танець, що має якісно нові риси. Тут композитор виявив майстерне володіння хоровим письмом, вдале поєднання соліста і хору. Запровадив тональну зміну (A = d), що надає свіжості середній частині (спів соліста на тлі хору закритим ротом). Гарний супровід фортепіано — рух контрапунктичного голосу на фігурації баса. Хорова партитура обробки «Ой садове моє яблучко» втілює типові ознаки, характерні для репертуару академічних хорів. Це стосується, насамперед, теситури голосів, що подекуди досить висока, гармонія і хорова оркестровка беруть початок з класичних норм голосоведення. Спираючись на варіантний розвиток, В. Ступницький успадковує принципи хорових традицій, зокрема М. Лисенка, розсуває музичну форму до симетричної тричастинності. Помітна індивідуалізація ролі фортепіанного супроводу, в якому відтворено характерні награвання народних музичних інструментів.

Обробка пісні «Повій, вітре, ой да віторочок» більше зберігає ознак народного багатоголосся (підголосної поліфонії) і хорова акордика підпорядкована горизонталі. Залишивши куплетну будову незмінною, композитор додав лаконічний супровід бандурного характеру, що добре узгоджується з широкою розспівністю і ліричним настроєм пісні.

Такий же хоровий стиль зберігають і дві українські народні пісні — «Батько добрий», «Ой кум до куми залицявся» (1940 р.), записані композитором на Сумщині.

Другий тип обробок В. Ступницького («Не хмара, не грім», «Про сіре утя») якоюсь мірою продовжують фольклорний стиль П. Демуцького, зберігаючи підголосність, ознаки гуртового народного акапельного хорового співу. Наслідуючи фольклорні прийоми гармонізації пісень, В. Ступницький не зберігає тональність оригіналів, теситурні й регістрові особливості хорових голосів. Його пісні більше розраховані для хорів загального (академічного) типу. В цьому істотна різниця між гармонізаціями П. Демуцького і В. Ступницького. Хоровий виклад партитур В. Ступницького багато в дечому нагадує стиль М. Лисенка.

Своєрідний підхід виявляв до народної пісні Олександр Стеблянко (1896—1974). Як фольклорист, він добре знав природу народної пісні, відчував її ладово-гармонічну і поліфонічну особливості. Метод гармонізацій О. Стеблянка має спільне з П. Демуцьким і М. Леонтовичем.

Композитор, обробляючи народну пісню для хору, йде шляхом нанизування куплетів, подаючи їх у різних ладотональних змінах, відхиленнях: це вносить контраст і свіжість у звучання. В хоровій фактурі — прийоми, що йдуть від гуртового багатоголосного народного співу.

Залишаючи незмінним хоровий виклад фольклорного зразка в початковому куплеті, О. Стеблянко в подальших варіантах пісні вносить певний елемент розробки, дбаючи про загальний народний колорит і характер звучання. З цього погляду заслуговують на увагу «Ой у полі криниченька» («Про Романа»), «Ходила, бродила», «Понад яром, понад лугом», що займають середнє місце між репертуаром академічних і народних хорів.

Гармонізаціям народних пісень Григорія Верьовки (1895—1964) не притаманні творчі знахідки і шукання нових шляхів у художній розробці фольклорного першоджерела. Мабуть, композитор і не ставив перед собою такого завдання. Його гармонізації повністю зберігають народний оригінал (тонально, теситурно і темброво) у вигляді однокуплетного хорового варіанту, де лиш підсилена вокальна сторона завдяки подвоєнню голосів. Композитор часто використовує типовий народний прийом — об'єднуючи в унісонне звучання альти і тенори. У багатьох випадках нижній голос переводить в октаву, утворювану між тенором і басом.

Очолюючи понад 20 років Державний народний хор УРСР, Г. Верьовка створював репертуар для цього колективу, використовуючи як власні ет-

нографічні записи, так і записи інших фольклористів. Показовими і типовими народними гармонізаціями для Г. Верьовки є пісні: «Що з-під дуба, дуба зеленого», «Не звивайся, да не зростайся травка з калиною».

Творчий підхід до народної пісні єднає Г. Верьовку з П. Демуцьким. Власне, він лише збільшував число хорових голосів, не привносячи якогось творчого елементу. Таке механічне перенесення на концертну естраду фольклорних хорових зразків само по собі цінне, проте воно не вичерпує всіх ресурсів народного виконання. Передусім, типовим для народного хорового виконавства є варіантна розмаїтість, що створює нове емоційно-психологічне життя кожного подальшого куплету. Тому хорові гармонізації народних пісень Г. Верьовки етапного значення не мають, а сприймаються як етнографічні записи. В українському народному хорі не практикують форму колективного розспівування (гармонізації) пісні на декілька хорових голосів з широким використанням творчої імпровізації народних співаків.

Нам здається, що еволюція гармонізації народних пісень для народних хорів має йти в напрямку оновлення і збагачення строфічної будови, шляхом варіаційного розвитку, що є притаманним для природи самого пісенного фольклору. Виконання творів у стилі фольклорних традицій не повинно бути лише сферою народних хорів. Частина художньо опрацьованого репертуару композиторами може успішно звучати в хорах академічного типу. До речі, Закарпатський народний хор уміє поєднати два стилі виконання — фольклорний і академічний. В свій час капела «Думка», саме й прославилась, як національна капела, тим, що поряд з вітчизняною і зарубіжною класикою, блискуче виконувала народні пісні.

Василь УМАНЕЦЬ

Київ

[1] В 1901—1902 роках (після П. Демуцького) О. Роздольський і С. Людкевич за допомогою фонографа записують багатоголосся, а літом 1903 р. на території Полтавщини — російська фольклористка Є.Ліньова.

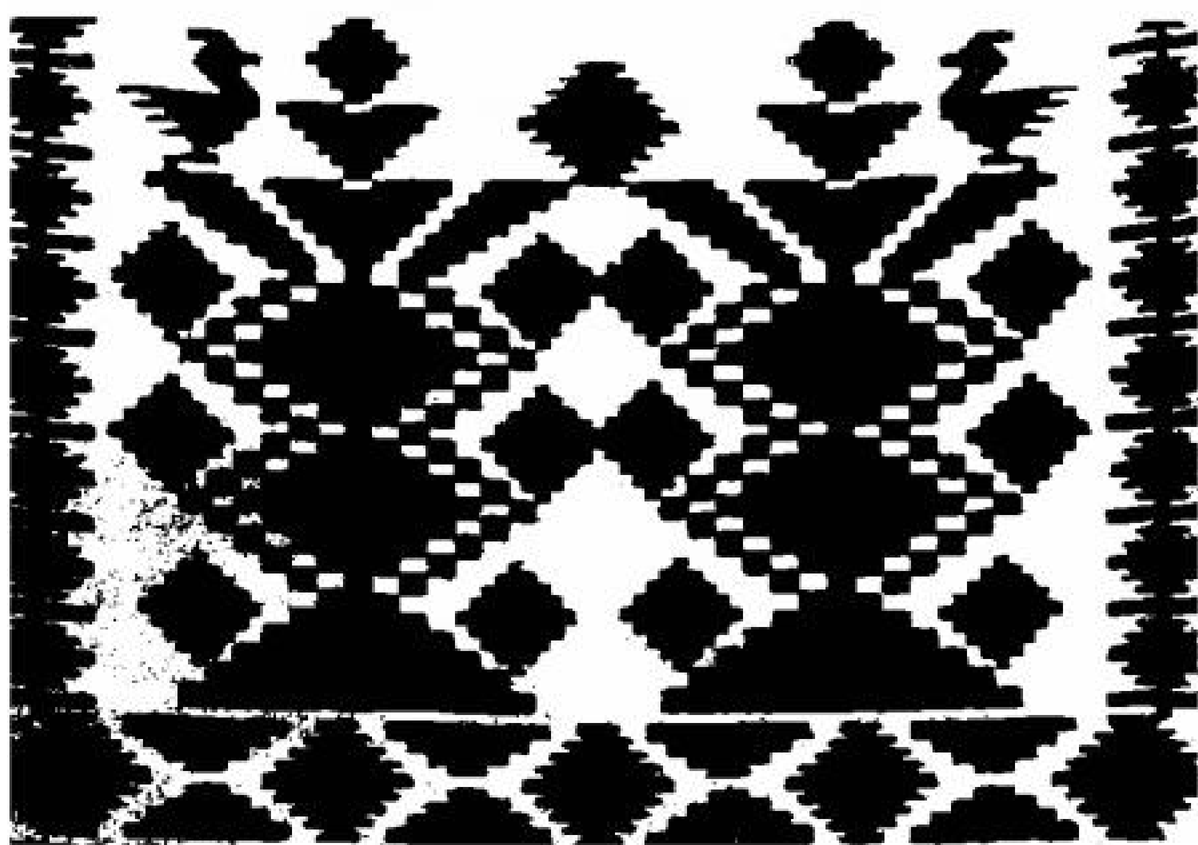
[2] Дещо раніше деякі записи лірницьких пісень здійснив М. Лисенко.

[3] *Демуцький П. Д.* Українські народні пісні // Книгоспілка. — 1928. — Вип. І. — № 1. Див. там же аналогічні приклади: «Гей, у лісі два дубки, «Я ж казала свому сину» (№№ 4, 5), «Ой, в лузі, в лузі» (*Думуцький П.* Народні пісні // Зб. II-га, ДВУ. — 1926. — № 4). Народні пісні, зб. І-ша, № 3. Див. там же № 1 та № 4. *Демуцький П.* Народні пісні з Київщини. — К., 1905. — Част. II. № 205.

[4] Передмова до збірника *П. Демуцького* «Українські народні пісні». — К., 1954.

[5] Музика. — 1924. — № 7—9. — С. 180.

[6] Ці почесні звання уряд України присвоїв хору в 1964 році. Певний час художнє керівництво Народного хору здійснювала дружина Г. Верьовки — Е. Верьовка-Скрипчинська, заслужений діяч мистецтв УРСР. Нині художнім керівником хору є А. Авдієвський, народний артист СРСР, лауреат Шевченківської премії.



У ФОЛЬКЛОРИСТІВ ЗАРУБІЖЖЯ

ДОЛАЮЧИ КОРДОНИ

Коли звернутись поглядом в не таке далеке минуле, пригадавши славні імена наших вчених-фольклористів (Ф. Колесса, К. Квітка, С. Людкевич та деякі інші — авторитети та фахівці щонайменше європейського рівня), то ніяк не обійти факту, що дослідники того часу, крім своїх конкретних об'єктів дослідження звичайно, чудово орієнтувались в багатоводному морі європейської науки. Сьогодні ми можемо лише позаздрити тим можливостям широких контактів між європейськими (в основному) вченими не лише в, скажімо, етнографії та фольклористиці, але й чималим їх екскурсам в наукові сфери, досить віддалені від вище названих, — психологію, антропологію, лінгвістику чи соціологію тощо. Звичайно, це йшло на користь науці, яка зростала реально, долаючи перешкоди, розвиваючись без гучних гасел самовихваляння, як це було в добу «соціалістичних переваг».

Вчені-фольклористи останніх десятиріч (зрештою, не лише українські, а, певно, й багатьох інших країн) часто були обмежені в таких взаємозв'язках. Це, певна річ, гальмувало розвиток науки, а відсутність контактів як всередині галузі, так і в напрямі міжгалузевих стосунків, вимагала додаткових, часом марних зусиль з боку дослідників. Повертаючись до нашого нелегкого сьогодення з думкою про перспективу (в недавніх уявленнях вона малювалась лише рожевими фарбами), ми повинні найперше подолати віджилі стереотипи, звернутись до витоків, а далі — розірвати коло ізольованості та відчуження.

З цього погляду певне зацікавлення фольклористів має викликати пропонована стаття етномузикознавця Дороти Фрасункевич, яка працює асистентом в Інституті Музикознавства Варшавського університету (ступінь магістра отримала в 1983 році за працю «Світська музична культура старообрядців, що мешкають на терені Польщі», під керівництвом відомої дослідниці фольклору, доктора Анни Чекановської). Нині п. Дорота Фрасункевич працює над докторською дисертацією з теми модальних структур в календарних піснях (на прикладі білоруського фольклору) під тим же керівництвом і проводить значну організаційну та дослідницьку роботу в Фундації «Музика пограниччя».

Ця інституція виникла в Любліні 1991 року і має на меті координацію наукових дій, взаємозв'язків народної та сакральної (духовної) музичної культури східного пограниччя Польщі з культурами сусідніх країн. Діяльність Фундації полягає в організації наукових конференцій, виданні їх матеріалів, компактдисків, що фіксують сторінки вищезгаданих культур, а також влаштуванні концертів, де пропагується музика цих народів. Так, у липні 1991 року керівники фундації організували двотижневий міжнародний симпозіум за участю науковців і фольклорних ансамблів з України, Білорусі, Литви і Польщі. Український фольклор репрезентували ансамблі «Древо» з Києва (керівник — науковець-практик і артист Євген Єфремов), «Родовід» із Львова, яким керує молодий дослідник Юрій Конд-

ратенко та «Джерело» з Рівного (керівник — Іван Синельников). У наукових зібраннях влітку минулого року брали участь авторитетні науковці з вищезгаданих країн, відомі далеко за їх межами. Нагадаю лише імена Яна Стеньшевського, Анвідаса Карашки, композитора Анджея Нікодемовича, Ежи Бармінського, Стефанії Павлишин, Володимира Гошовського та ін.

Очевидно, що організатори Фундації мають намір і в майбутньому широко розвивати співпрацю на різних рівнях — науковому, концертно-просвітницькому, видавничому тощо. Це надзвичайно позитивне явище, яке сприяє подоланню спотворених стереотипів в науково-культурницьких стосунках, переходу до нормальних цивілізованих відносин.

До вищесказаного варто лише додати, що в тексті статті «Традиційна культура і народна музика» використовуються терміни «сакрум» і «профанум», які ще, на жаль, подекуди маловідомі в нас. Але у контексті статті терміни «сакрум» і «профанум», здається, не викликають особливих сумнівів чи заперечень і є цілком зрозумілими. «Сакрум», «сакральний» — освячений, той що відноситься до релігійного культу й пов'язаного з ним ритуалу. «Профанум», хоч на побутовому рівні має негативне тлумачення, як «неуцьке», «зневажливе» і т. п., — у матеріалі даної теми слід розглядати як щось прадавнє (поганське), непосвячене. Саме так цей термін розглядав вчений Рудольф Отто (він же і впровадив його). Крім того, до цієї проблеми в рамках феноменології і структуралізму зробили свій внесок такі вчені як Еміль Дюркгайм, Ван де Льове, Роже Калуа, грунтовне знайомство з працями яких ще попереду.

Володимир ГРАБОВСЬКИЙ

Дрогобич

ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА І НАРОДНА МУЗИКА

Першим заходом в межах програми «Сакрум і профанум в народній музиці пограниччя Східної і Західної Слов'янщини» є трирічний цикл, запланований як дослідницька програма під назвою «Обрядова музика Пограниччя». У липні 1991 року він обговорювався етномузикознавцями з Білорусі, Литви, Польщі й України на симпозіумі в Довгобродах.

Вибір теми не випадковий, оскільки традиційна культура, на думку присутніх на симпозіумі дослідників, визначається праджерелом сучасної творчої кондиції кожного народу. Творена групою людей анонімно і передана шляхом усної традиції, вона є колективним результатом поколінь[1], що відтворює очевидні мистецькі наміри виду homo sapiens. Як явище багатофункціональне і нерозривно пов'язане з усіма сферами життя сільської громади, традиційна культура поєднує в собі як естетику і народну філософію, що сягають корінням поганських часів, так і норми поведінки, які співіснують в даному суспільстві на засадах традиції. Колективне дотримання цієї засади є гарантією існування культури, однак заперечення індивідуальних рис особистості стверджує наявність однорідного способу вжитку. Взірець, сформований таким чином, що окреслює відношення стосовно групи своєї і чужої, зумовлює вияв власної тотожності і водночас відмінності культури на тлі інших угруповань. Звідси також традиції угруповання, що опинились в певній ізоляції (просторовій чи на рівні свідомості), одночасно гомогенні[2] ознаки у своїй структурі виявляють найбільше давніх форм.

Одним з найважливіших елементів традиційної культури є високий ступінь її сакралізації[3], так званого домінування повір'їв та магічних дій над раціональною діяльністю, а також поширення санкції святості на різні сфери щоденного життя. Таке тлумачення сакралізації, з одного боку, є причиною, з іншого — наслідком існування обрядової сфери, в якій символічно виражаються не тільки міжлюдські взаємини, але й зв'язки з сакральним, що надає особистості почуття безпеки і сенсу життя. Крім того, в

обрядах відбиті правічні питання екзистенції природи, мети, джерела і меж життя, буття в категоріях макро- та мікрокосмосу (пори року, етапи людського життя, залежність людини від законів Природи і т. д.). Усування їх або спрощення в багатьох етнологічних працях, навіть у художній літературі, особливо XIX сторіччя, стають причиною творення фальшивої картини села. В 1986 році Людвік Стомма писав:

«Картина радісного і кольорового села — розтанцьованого і розспіваного, — надто утвердилась в повсякденних переконаннях. Формували і формують її фольклорні ансамблі, які щораз менше мають спільного з автентичною культурою села, барвисті продукти Цепелії[4] або компендіум найбільш відомого з галузі польського села XIX сторіччя — праці Оскара Кольберга...»[5].

Досить пригадати, що в працях Кольберга майже 84 відсотка матеріалу присвячені веселим заняттям; варто усвідомити собі цей факт, щоб зрозуміти, з яких передумов виростала більшість наступних літературних «свідчень», які досить вдало сформували не лише інтелігентську думку громади, але навіть підсвідомість частини етнографів.

Міфи, що зросли навколо цього питання, в даний час руйнуються дослідниками проблеми. Однак, видається, що їх зусилля мають невеликий радіус дії.

Звідси наміри працею Центру заохочення досліджень і дії «Музика Пограниччя» охопити не лише спеціалістів, а й широке коло зацікавлених традиційною культурою села з особливим врахуванням її автентичності. Об'єднані навколо Центру етномузикознавці свідомі того, що в традиційній культурі відбуваються невідворотні перетворення. Розвиток системи шкільного виховання, засобів масової інформації, зростання просторової рухливості мешканців села чи організація системи торгівлі і послуг змінили давній самодостатній обіг культурної традиції в широкому розумінні[6].

Ці факти мають фундаментальне значення для творення нових підстав, які характеризують часто пасивне сприйняття готових продуктів масової культури, що надходять з міських осередків при одночасному пригасанні власної творчості і відтворення. Тому цілком слушним видається проведення постійних польових досліджень, які мають за мету реєстрацію — шляхом звернення до глибини людської пам'яті — і аналіз явищ, що безповоротно минають. Лише завдяки відтворенню детермінант тривалості і змінності культури даного регіону стане можливим зробити висновок про традиційні характерні риси різних локальних осередків на терені Польщі, України, Білорусі і Литви. Крім того, з польської перспективи, саме таким чином проведені дослідження можуть виявитись підставою деміфологізації ряду поглядів, що стосуються давніх кордонів Польщі, поглядів, що нині повинні враховувати реалії здорового глузду.

Як і традиційна культура, автентична народна музика виявляє генетично пов'язану з народом анонімну творчість і усний переказ, а також дотримання стислого музичного взірця (тональність, ритміка і т. п.), що витворений даною спільнотою і є одним із способів культурної ідентифікації.

У традиційній сільській громаді музика становила основоположний елемент і обов'язковий контекст життя. Вже в 1924 році Ян Станіслав Бистронь писав: «вона (музика) супроводжує людину від колиски до гробу, при забаві і праці, мандрує з ним у далекий світ, йде з ним на війну»[7]. В традиційній культурі музика була всюдисуща, причому тут істотним є підкреслення її первісної ролі, яка освячує людську діяльність (лише пізніше зростають розважальні тенденції), тому ця всюдисущність є проявом сакралізації суспільного життя[8]. Обряди і пов'язана з ними обрядова музика виконували детермінантні (визначальні) функції часу магічного чи освяченого, який, з одного боку, організовував народний календар (прийнятий цілою громадою), з іншого, — визначав переломні моменти в житті особистості (звідси час коляди, жнив, уродин, шлюбів). В цьому випадку музика, а швидше сам звук, якому первісно надавались такі позитивні емоції як життєвість, ясність, плодючість[9], був носієм від профанум до сакрум. Раціонально сприймаючи звукову сферу як найбільш консервативний

елемент традиційної культури, виконавство віддавна зумовлене в людській свідомості багатьма нормами. Бистронь писав:

«Оскільки загальні пісні можуть співатись всіма в кожному разі без огляду на пору, настільки обрядові є стисло визначеними: співати їх може лише той, на кого припадає обрядовий обов'язок, в зв'язку з конкретною обрядовою дією у відповідному часі; поза тим їх не співають, — панує думка, що спів цих пісень незалежно від обряду вважається гріхом»[10].

В культурі сучасного села роль музики переосмислилась, втрачаючи свою внутрішню глибину і стаючи категорією забави. Однак, можна і сьогодні знайти відлуння давніх традицій, насамперед обрядових пісень, на теренах особливо сприятливих для цього, якими є регіони Східної Польщі та Західної України, Білорусі і Литви. Довготривала ізоляція цих земель від поступу цивілізації дає шанси виявити цікаві дослідницькі результати, що стосуються культурницьких виявів окремих осередків, а також окреслити регіони взаємного впливу[11].

В рамках програми «Обрядова музика Пограниччя» реалізовуватимуться послідовно три теми: музика календарного циклу, родинного циклу та обрядова інструментальна. В даний час розпочинаємо першу з них, але насамперед слід визначити назву циклу — річного чи календарного. Під цією назвою розумітимемо синкретичну цілісність, яку складають конкретно визначені обрядові пісні, інструментальна музика, хореографічні композиції або обрядові вистави, що випливають з послідовності польової праці чергових пір року, хоч приписані до літургічного календаря (католицького, православного), свята якого в минулому викликали виконання багатьох акцій аграрно-магічного характеру. Крім того, незалежно від формулювання «обрядова музика», тематикою конференції (чи симпозіуму) можуть бути також решта елементів календарного циклу, оскільки сама музика у відриві від них у традиційній народній культурі не існує.

Дорота ФРАСУНКЕВИЧ

Варшава

[1] *Bystron Jan Stanislaw*. Piesni Ludu polskiego. — Krakow, 1924. — C. 6.
[2] Гомогенний — той, що виявляє однакові властивості (прим. перекладача).
[3] *Dobrowolski Kazimierz*. Chlopska Kultura tradycyjna. W: Etnografia Polska; t. I. Ossolineum, 1958. — C. 20—21.
[4] Цепелія — торговельні осередки в Польщі.
[5] *Stomma Ludwik*. Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. — Warszawa, 1986. — C. 235—236.
[6] *Dahlig Piotr*. Muzyka Ludowa we wspotazesnym spoleczenstwie. — Warszawa, 1987. — C. 000.
[7] *Bystron Jan Stanislaw*. — Piesni... — C. 10.
[8] *Zeranska* — Komirek Slawomira. Muzyka w przemianach tradycji etnicnej Litwinow w Polsce. Kultura, muzucrna mniejsrosci narodowych w Polsce. Litwini, Bialorusini, Ukraincy. — Uniwersytet Warszawski. Warszawa 1990, seria: Rozwoj regionalny. Rozwoj Lokalny. Samorzed terytorjalny. T. 29.
[9] *Stomma Ludwik*. Antropologia... — C. 186.
[10] *Bystron Jan Stanislaw*. — Piesni... — C. 11.
[11] *Frasunkiewicz Dorota*. Spolecznosr Bialorusinow polskich. Intergacia czy dezintegracia. // Kultura muzyczna mniejszosci narodowych w Polsce. — Warszawa, 1990, T. 29.



ОГЛЯДИ, РЕЦЕНЗІЇ ТА АНОТАЦІЇ

ЕТНОГРАФІЧНА ПРАЦЯ ПРО ПОДІЛЛЯ

Поділля. Історико-етнографічне дослідження. К.: Доля, 1994. — 499 с.

Різноманітні уроки українознавства, які нині викладаються в середній та вищій школі, вимагають належного інформаційного забезпечення. Тим часом етнографія академічного рівня сама ще потребує піднесення, бо до недавна, як і вся історична наука, перебувала в занедбаному стані. Тому слід всіляко вітати вихід 1994 року книги «Поділля. Історико-етнографічне дослідження», підготовленої науковцями Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Максима Рильського НАН України. Ця робота продовжила серію досліджень основних етнографічних областей України. Нагадаємо, що раніше побачили світ «Бойківщина», «Гуцульщина» та «Етнографія Києва та Київщини».

Поділля — чи не найбільший за площею виразно окреслений етнографічний регіон України. Подільська земля зазнавала в минулому різноманітних, часто-густо зовсім протилежних впливів. За синхроністичною таблицею історичних подій Ю. Сіцінського, саме її чужинці ділили найбільше[1]. Прикметно, що історична недоля не порушила культурної нерозривності краю.

Цей край завжди привертав увагу дослідників. У рецензованій колективній монографії окремо висвітлюється історія етнографічного вивчення Поділля (автор Н. С. Стаценко). Численні посилання на джерела та літературу загалом орієнтують читача в бібліографії подільських старожитностей. Проте принагідно зазначимо, що академічний рівень книг цієї серії знижується через відсутність у них окремого довідкового відділу: списку літератури і джерел про регіон, тематичних покажчиків, невеликих словників, додатків тощо. Розповідаючи про вивчення регіонів, варто виокремлювати постаті тих невтомних трудівників на ниві краєзнавства, які найбільше зорали наукових перелогів[2]. Сюди зараховуємо і місцевих дослідників, етнографів-аматорів.

Ретельно і комплексно, з відповідними таблицями та залученням старих і нових даних, у книзі подано історико-етнографічну характеристику Поділля. Традиційні види господарювання, побут і звичаєвість подолян, їх матеріальна та духовна культура, подільське мистецтво і ремесла — все це знайшло відображення на сторінках видання. Доцільним є вміщення матеріалу В. Балушка про цехові організації на Поділлі. Справа не тільки у Магдебурзькому праві та цеховому устрої у середньовічному Поділлі, а в необхідності пошукування замулених джерел, які можуть живити ще й досі безлику міську культуру українців. Так само збагатила б видання розвідка про церковну архітектуру та особливості церковного життя на Подільській землі. Відрадно також відзначити окреме подання з нотами, як і належить, особливостей подільських наспівів. Інформаційна насиченість книги «Поділля» задовольнить запити найвимогливіших народознавців.

Констатуючи наукову цінність видання, висловлюємо низку зауважень як загального, так і конкретного характеру. Автор вступної статті

А. П. Пономарьов вважає крайові етноніми ключовими поняттями при історико-етнографічному районуванні (с. 6). Тим-то треба було навести етимологію назви «Поділля», яку пропонує історик Я. Дашкевич. Він гадає, що ця назва виникла не з протиставлення «долу» і «гори» («долішня країна»), а відбиває географічні реалії та означає «територію, розташовану в долинах і поруч з ними», тобто «країну долин». За аналогією з топонімом «Полісся» — «країною лісів». Вважаємо-бо важливою методологічною засадою твердження В. Ключевського: «Силою, яка держить у своїх руках колиску кожного народу, є природа його землі».

Автори монографії слушно зазначають, що подоляни неоднорідні за антропологічними характеристиками (с. 71—74). Отже, їх об'єднувала і об'єднує, як і українців взагалі, передусім культура. А вона зумовлена природою краю, зокрема і рельєфом місцевості. Проте вплив долин, та, за точними поетичними висловлюваннями Лесі Українки, «балочок веселих», «борів величезних, густих», «ярочків зелененьких», «стежочок маленьких, перевитих, мов стрічечки, що збігають до річечки», самих річок на вироблення етнографічних особливостей отієї «милої недбалості Поділля» якось не простежується в дослідженнях. Не забуваймо і про екологічну доцільність такого підходу.

Шкода, але «Поділля», як і попередні книги, попри декларовану системність у висвітленні регіонів (с. 13), не має виразної і сталої структури та чіткого плану подачі матеріалу. Чомусь не в попередніх книгах цієї серії, а вже в «Поділлі» з'являється стаття «До проблеми історико-етнографічних досліджень», що претендує на певну програмність. Власне, чергова монографія становить просто продумане зібрання статтей науковців, які спеціалізуються на вивченні окремих галузей етнографії. Зосередженість на одному має свої переваги, але відсутність єдиного упорядника дається взнаки. Після знайомства з книгою складається досить аморфне уявлення про Подільський край. Не випадково в монографії немає узагальнюючих підсумкових висновків стосовно його самобутності та своєрідності. А бажання пізнати унікальність краю саме й вабить до книги, і не лише пересічного читача. Доводиться нагадувати прописну істину: загальноетнічне пізнається та характеризується через регіональне, місцеве, і навпаки.

Наприклад, можна перерахувати деякі наступні подільські оригінальні риси. В житлобудуванні: розмаїття каркасної техніки виведення стін, розвинена пластика високого гребеня даху, особлива мальовничість хати, що досягається яскравістю внутрішнього та зовнішнього розпису. В одязі та вишиванні: наявність незшитих частин — обгорток, однотонних горбаток (вид вовняної плахти або запаски); розмаїття форм верхнього одягу; пишні жіночі сорочки з переважанням чорного кольору вишивки на півночі і в центрі регіону та червоного — на Подністров'ї; геометризований рослинний орнамент у вишивці; в давніх сорочках вишивання поздовжніми смугами («погрудки») й спинки; менше використання як прикраси у хаті декорованого (переважно тканого) різнобарвного рушника. В кераміці: оригінальне колористичне вирішення за рахунок розпису виробів різноманітними кольоровими глинами («ангобами»), чим досягається яскрава контрастність тональністю.

Невпорядкованість стає помітною уже зі змісту: одні розділи й підрозділи з'являються, інші — зникають. Таке враження, що зміст пристосований до поданих науковцями матеріалів, а не матеріали до нього. Внутрішня єдність усіх аспектів народного життя вимагає такої ж єдності при його вивченні. Де та грань, яка, скажімо, відокремлює матеріальну культуру від духовної, трудову діяльність від звичаєвості та обрядовості? А хіба народне мистецтво не відноситься до матеріальної або духовної культури? Вважаємо, що книги цієї серії можуть складатися з 4-х обов'язкових частин: 1) вступна — історична характеристика та вивчення краю; 2) праця, побут, звичаї населення; 3) народне мистецтво та ремесла; 4) підсумкова — етнографічні особливості краю. Лише з наповненням цих частин можна варіювати матеріалами.

Очевидно, що такі книги, як «Поділля», мають бути останнім словом етнографічної науки. Зокрема, вони повинні підводити своєрідну риску під

питанням про етнографічні межі того чи того регіону. Адже в культурах сутнісні ознаки якраз і пізнаються на пограниччі. Етнографічні контури Поділля в монографії конкретно не означені, бо, може, ще до кінця й не простежені, не виявлені. В книзі мало польових матеріалів, зібраних самими авторами. Вже завмерлі осередки традиційних ремесел іноді подаються як діючі. А на катастрофічному становищі художнього ремісництва та можливих шляхах виходу із нього взагалі не акцентується. Така собі позачасовість, що не викликає будь-яких почуттів.

Хронічною хворобою наших етнографічних видань є неякісні, науково маловартісні, сказати б, невідповідні ілюстрації. Не обійшлося без цього і в книзі «Поділля». Подані зразки будівель, одягу, гончарних виробів, народних орнаментів — це звична стилізація під подільське мистецтво, до того ж не кращого гатунку. Поза увагою науковців залишилися численні фотоматеріали, експонати музеїв, приватних колекцій. Вибирати є з чого. Наприклад, у Музеї народної архітектури та побуту України експозиція сектору «Поділля» займає шість гектарів площі. Як прикрасили б це видання кольорові фото подільських рушників, зібраних свого часу Ю. Сіцінським, або художніх керамічних виробів та розписів із колекції В. Гагеймейстера, недавно репродуковані в часописі «Україна», чи фото з альбому незабутнього І. М. Гончара.

Від академічної праці, що писалася багатьма авторами, не можна вимагати блискучого мовного викладу та зразкового стилю. Все ж варто зауважити, що книга «Поділля» трохи перевантажена науковою термінологією (особливо там, де йдеться про антропологічну характеристику подолян), їй бракує простоти та прагення авторів до художньо-естетичної досконалості.

З тих же міркувань зауважимо: хіба доцільно говорити про «структуру мотивацій спілкування та залицяння» молоді (стор. 193)? Адже таке подання матеріалу ускладнює його сприймання. Перенасичена науковим стилем стаття «Орнаментика» (автор М. Р. Селівачов).

Після прочитання статті «Історичні передумови формування одягу Поділля» (автор Т. О. Ніколаєва), на нашу думку, цілісного образу подільського народного вбрання не створюється. Мало уваги приділено районам, суміжним з Буковиною, Молдовою, Поліссям (відмінності і взаємовпливи сусідніх регіонів) тощо.

Стаття «Подільські наспіви» (автор Л. С. Єфремова), безперечно, заслуговує на увагу. Але прикро, що у книзі не знайшлося місця для хочби невеличкої добірки пісень з текстами. Адже народна пісня — це дзеркало народного життя, побуту, звичаїв.

У статті «Художні особливості вишивки» (автор Т. В. Кара-Васильєва), окрім неточностей стилістичного характеру та вживання нині неіснуючої географічної назви «УРСР» (і це на четвертому році незалежності держави!) викликають сумніви також кількаразові підкреслення спорідненості вишивки Поділля з народною вишивкою Росії. Безперечно, певні взаємовпливи, можливо, й могли мати місце, але наприклад, зображення жіночих фігур на подільських рушниках зовсім не є обов'язковим наслідком такої спорідненості — культ жіночого начала існував і в давній українській, і в давній російській культурах.

На нашу думку, мало уваги у книзі приділено таким галузям народного мистецтва, як килимарство, настінний розпис та каменярський промисел, які досягли високого рівня розвитку на Поділлі.

Втім, незважаючи на подібні недоліки, повторюємо, що узагальнення історико-етнографічних даних про регіон, все ж прислужиться сучасним науковцям, викладачам і всім зацікавленим читачам. Хотілося б, щоб у наступних книгах цієї серії яскраво проступала одухотвореність, бо, як висловився М. Бахтін, «нелюбність, байдужість ніколи не розвинуть достатньої сили, щоб напружено уповільнитись над предметом, закріпити, виліпити кожну найдрібнішу подробицю і деталь його». Етнографія саме і потребує такої копіткої, філігранної роботи, бо має справу не з мертвою, а живою історією.

Лідія ОРЕЛ,
Василь ЯРЕМЕНКО

Хмельницький — Київ

[1] Див.: *Сіцінський Ю.* Нариси історії Поділля. — Вінниця, 1927. — С. 8.
[2] Див., напр.: *Бажанов Л. В.* Історичне краєзнавство Правобережної України XIX — на початку XX ст. — Хмельницький, 1995.
[3] *Дашкевич Я. Р.* Поділля: виникнення і значення назви // VIII Подільська історико-краєзнавча конференція. Тези доповідей. Секція історії дожовтневого періоду. — Кам'янець-Подільський, 1990. — С. 59—60.

НОВА ПРАЦЯ З ПРОГРАМНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ ТА ПОБУТУ УКРАЇНИ

Боряк О. Матеріали до історії народознавства в Україні. Каталог етнографічних програм (друга половина XVIII—XX ст.) К., 1993. — 101 стор. і додаток.

Рецензовану працю важко переоцінити. Вона охоплює широке коло питань, які стосуються зародження та розвитку народознавства в Україні, методичних і програмних засад дослідження різних сфер культури та побуту населення, збагачує наші уявлення про обсяг і характер народознавчої роботи. Водночас вона висвітлює витоки і джерелознавчу базу багатьох досліджень культури та побуту українського народу.

Значною є кількість проаналізованих програм. Більшість з них так і не були реалізовані, інші лягли в основу відомих праць (Ф. Вовка, П. Чубинського, Де-ля Фліза, В. Гнатюка, В. Харузіної, В. Кравченка та ін.), решта, як, скажімо, запитальники до фундаментальної комплексної праці «Регіональний історико-етнографічний атлас України», будемо сподіватися, ще чекають наукових публікацій що так потрібні нашому народові.

У створенні цих програм брала участь значна кількість осіб, як відомих фахівців, так і дослідників-аматорів, але всі вони являють інтерес до свого часу, характеру розвитку культурно-побутових процесів, а подекуди навіть певних кон'юктурних умов.

Рецензована праця цінна не лише для дослідження історії народознавства в Україні, про що вказує її назва. В ній наведено ряд призабутих і маловідомих джерел, що допоможуть у дослідженні явищ культури та побуту, залученні широкого загалу до дослідницької роботи (це особливо стосується 1920-х — початку 30-х років). Слід підкреслити, що деякі програми, або принаймні окремі їх позиції, не втратили свого значення й дотепер і можуть бути тою чи тою мірою використані в сучасному дослідницькому процесі особливо під час польових експедиційних робіт. Йдеться, зокрема, про змістовні програми, розроблені свого часу проф. В. Кравченком.

Каталог в багатьох аспектах є новаторським, адже окрім бібліографічних публікацій В. Дашкевича, зведеної роботи, підготовленої з сучасних джерелознавчих і археографічних позицій, практично поки що немає. Привертає увагу чітка, логічно обгрунтована структурна побудова рецензованої праці, її хронологічна послідовність, багата джерелознавча база.

Окремі з наведених програм охоплюють різні сторони життєдіяльності народу, навіть у межах дещо ширших за народознавчі дослідження (зокрема, в деяких з них йдеться про фізично-географічні умови навколишнього середовища, в інших — про національну політику або народонаселення, треті присвячені соціальній або етнічній структурі людності відповідних регіонів). З цього погляду зору зростає їх пізнавальне значення як засобу здобуття краєзнавчих відомостей. Цілком справедливо автор зазначає, що програми, хоча і не були спеціально призначені для України (наприклад, запитальники В. Тенішева або Товариства любителів природознавства, антропології та етнографії при Московському університеті та ін.), однак широко застосовувалися на всьому терені Російської імперії і колишнього Радянського Союзу.

Авторові в передмові, очевидно, варто було б зазначити, що в останні десятиліття Інститутом етнографії АН СРСР та іншими закладами надруковано ряд програм, в яких при переважанні інтересу до соціологічних проблем, багато питань стосувалося дослідження суто «етнографічних

явищ». Йдеться, наприклад, про програми Відділу етносоціології і передусім «Вопросника по изучению современных этнических процессов в СССР», складеного 1969 р. за редакцією Л. М. Терентьєвої, в якому зафіксовані типи поселень, житла, одяг, різні аспекти сімейного і громадського побуту. Цей запитальник дозволив детально дослідити культуру та побут народів і етнічні процеси в колишніх республіках СРСР, на його базі було підготовлено чимало монографій, зокрема зазначений вище історико-етнографічний атлас.

По-друге, в останні роки на сторінках журналу «Радянська школа» вийшло друком ряд статей з народознавства. Більшість їх супроводжувалася запитальниками, націленими на практичну народознавчу працю в школі (який одяг носять у вашому селі, які побутують страви, типи житла, які мешканці живуть у вашому районі, їхні заняття тощо). Як відомо, ці запитальники значною мірою пожвавили народознавчу роботу серед школярів, сприяли створенню краєзнавчих музеїв. На мій погляд, про це варто було принаймні згадати.

Крім того, останнім часом в областях України створені народознавчі запитальники. Деякі з них надруковані, наприклад: *Паньків М.* Програма-запитальник для збирачів етнографічних пам'яток. Івано-Франківськ, 1991. — С. 43; *Струнко М. Л.* Організація пошукової роботи з етнографії у шкільних краєзнавчих музеях (методичні рекомендації) — К. : Радянська школа, 1989; 37 стор. та ін. Окремі запитання народознавчого характеру містяться також у монографії М. П. Крачило. Географія населення. Київ, 1992, виданій Міністерством Вищої освіти України.

Однак зазначені зауваження ніякою мірою не знижують високого враження про рецензовану працю.

Слід також зазначити, що монографія містить спеціальний нарис «Огляд програм для збирання матеріалів з етнографії, звичаєвого права, народної техніки, народного знання, мистецтва, діалектології, археології, антропології», підготовлені до друку В. Я. Дашкевичем у 1930 р.

Рецензоване нами видання побачило світ завдяки допомозі ряду спонсорів з українських громад США і Канади, зокрема кафедри Українознавства при Гарвардському університеті США.

Поза сумнівом, праця О. Боряк є надзвичайною, потрібною. Вона матиме важливе науково-пізнавальне і практичне значення.

Всеволод НАУЛКО

Київ

У ДОБРУ ПУТЬ

Глушко М. С. Шляхи сполучення і транспортні засоби в Українських Карпатах другої половини XIX — початку XX ст. К., 1993. — С. 3—224.

У житті всіх народів важливу ролю відіграють транспорт і комунікації, які є головними засобами спілкування населення різних територій і суттєво впливають на розвиток торгівлі, господарства тощо. Будучи відбиттям, значною мірою, напрямків та інтенсивності економічних і культурних зв'язків між країнами та народами, між окремими територіями одного й того ж народу, транспорт, його більший чи менший розвиток активізує або гальмує такі зв'язки, створює умови для пожвавлення міжобласних контактів, культурних взаємообмінів, а разом з тим — консолідації етносів. Транспорт, як й інші галузі традиційної культури народів, позначений національною специфікою.

Значними особливостями відзначаються транспортні засоби і в українців, маючи до того ж помітну локальну специфіку. На жаль, до недавнього часу вивченню цієї царини народної культури в Україні приділялося мало уваги. Маємо побіжні схематичні описи засобів пересування в працях, присвячених окремим регіонам, місцевостям чи населеним пунктам, а та-

кож написані на підставі переважно опрацьованих літературних джерел як невеличкі статті та розділи в узагальнюючих монографіях чи підручниках[1].

Праця М. С. Глушка «Шляхи сполучення і транспортні засоби в Українських Карпатах другої половини XIX — початку XX ст.» є першою, хто прилучився до грунтовної всебічної розробки цієї теми. Протягом останнього десятиріччя з'явився ряд його статей, присвячених окремим питанням з цієї теми чи її схематичному обрисі, а відтепер присвячена регіону Українських Карпат монографія, де скрупульозно зібраний дослідником упродовж ряду років матеріал, що знайшов своє висвітлення в усій повноті.

Монографія М. С. Глушка складається із вступу, п'яти розділів і висновків. До кожного розділу додається у вигляді посилок широка бібліографія.

Розпочинається монографія обгрунтуванням теми, визначенням завдань дослідження, оглядом джерел і короткою розвідкою з історіографії. Зупиняючись на більшій чи меншій розробці конкретних аспектів теми, автор слушно зазначає, що окремі з них, наприклад «народні методи будівництва, догляду й охорони сільських доріг, технологія і режим сплаву деревини, багато моделей ручних пристроїв» тощо, «не стали предметом спеціального наукового дослідження до цього часу» (с. 7).

М. С. Глушко ставить перед собою завдання виявити генетичне коріння комунікаційних об'єктів і різних типів транспортних засобів, показати технічно-інженерні досягнення місцевих майстрів, формування, спадкоємність і сталість народних традицій. Він застосовує при цьому комплексне вивчення цієї «складової частини традиційної культури українських горян» (с. 7), що дозволило досягти поставленої мети.

Цілком доречним є вступний розділ «Суспільно-економічні умови розвитку народних комунікацій і традиційного транспорту українців Карпат другої половини XIX — початку XX ст.»; він створює необхідний фон і дає можливість зрозуміти цілий ряд питань, пов'язаних із розвитком комунікацій і транспортних засобів краю. При цьому позначалися два основні чинники — соціально-економічний, зубожіння основної маси населення в умовах колоніального становища краю, поділ його на «жменьку заможного і багаточисельну армію малоземельного селянства». В гірських районах Закарпаття наприкінці XIX ст. «третина, половина або й більша частина селян не мала ніякої земельної власності, бо вся їх земля перейшла в руки лихварів» (с. 14). Це було характерним і для інших районів досліджуваної території. 64 % селян на Закарпатті в умовах австро-угорського панування були наприкінці XIX ст. безкінними; на Буковині відсоток безкінних досягав 71 %, а в галицькій частині Карпат він був ще більшим — 83 %.

Натуральний характер господарства, відсутність в українців Карпат робочої тяглової сили стримували розвиток й удосконалення традиційних видів транспорту, обмежували використання колісного і санного транспорту, зумовлювали широке побутування примітивних засобів пересування вантажів вручну, сплав лісоматеріалів по місцевих ріках. Це цілком вірний висновок. У Карпатах не було таких досконалих для того часу видів возів і саней, як на Наддніпрянщині, Слобожанщині та Півдні — бричок, тачанок, лінійок, хур (фірманок), саней-козирків тощо. Автор наголошує: «Панівна верхівка Австро-Угорщини мало дбала ... про будівництво доброякісних гужових шляхів сполучення. В цьому відношенні західноукраїнські землі належали до найбільш відсталих регіонів монархії» (с. 16).

Іншим важливішим чинником було природно-географічне середовище — Карпатські гори з багатьма хребтами, покритими лісами, з густою мережею річок і потоків (понад 10 тисяч), з їх долинами, отже — розгалужена мережа водної системи. Специфіка розвитку траспортної мережі і засобів пересування в українців Карпат зумовлювалася і напрямками розвитку господарства, особливо лісової і деревообробної промисловості. Найбільш доступними й економічно рентабельними тому тут були водні траси, які українські горяни перетворили в справжні лісосплавні комплекси. На багатьох карпатських річках місцеве населення спорудило десятки во-

дозбірних і водонапірних гребель, колодовиловлювачів, лісоскладів, проклало канали до основних деревообробних підприємств тощо.

Транспорт та комунікації — явище багатоаспектне і як таке воно є предметом вивчення дослідниками різних галузей знання, в тому числі й етнографів. М. С. Глушко слушно визначив його, зосередивши увагу головне на народних, традиційних елементах. З наукового погляду, насамперед етнографічного, — пише автор у другому розділі ("Сухопутні шляхи сполучення") «...важливе значення має виявлення основних закономірностей формування мережі наземних доріг, традиційних способів їх прокладення, упорядкування і догляду, аналіз еволюції народної дорожньої техніко-інженерної думки тощо» (с. 21).

У цьому розділі характеризуються мережі й функціональна роля наземних комунікацій, традиційні способи будівництва сухопутних шляхів сполучення та доріжних об'єктів її, догляд за ними, зосереджується увага на таких народних елементах, як кладки та мости. Цікавою є уточнення М. Глушка вживання гуцулами назви кладок як «бер», що походить од давньоруської назви колоди («беревно»). Збереження гуцулами цього давньоруського архаїчного терміну (загальновживаним у Карпатах до кладок терміном є «лавки») свідчить про українське походження гуцулів і розвіює будь-які сумніви щодо іноетнічності їх коріння.

В Україні протягом століть утворилася густа мережа транспортних артерій — водних і сухопутних, напрямки яких визначалися економічними та культурними зв'язками між окремими українськими землями й сусідніми країнами в конкретні історичні періоди, а також певною мірою і природними умовами, рельєфом місцевості тощо.

У науковій літературі збереглося чимало свідчень про найбільш визначні сухопутні шляхи, що перетинали Україну. Одним із найважливіших був так званий Соляний або Муравський шлях (у XVIII ст. і першій половині XIX ст. називався «Чумацьким» і «Кримським», а в кінці XIX ст. — «Великим» або «Битим»), що пролягав, починаючи від Сум і далі до Криму. Праворуч Муравського йшов «Сумський», нижче його «Глухівський», а з лівого боку — «Ізюмський», а потім — «Калміуський». На Лівобережжі важливими сухопутними дорогами були «Сагайдачний», «Ромоданівський», «Гетьманський» та «Український» шляхи.

На південному заході досить людними були «Кучманський» (між Дністром і Бугом), а також «Покутсько-Золотий» (між Прутом і Дністром).

Автор зупиняється на детальному вивченні карпатських комунікацій, розподіляючи всі сухопутні шляхи за більшою чи меншою важливістю, способами будівництва тощо, отже — комплексу чинників на дві групи: «Їздові дороги і стежки». Перші, у свою чергу, поділені на чотири категорії: державні, крайові, повітові та гмінні. Це своєрідна класифікація шляхів. Вона є логічною і не викликає заперечень. Можливо, варто подумати над таксоном «категорії». В науці вони вживаються здебільшого при класифікаціях, як види, підвиди, різновиди, типи тощо.

Дослідник зупиняє увагу на поширенні в Карпатах штучних, впорядкованих (мощених деревом, каменем) шляхів і доріг, способах їх будівництва та захисними спорудами (парканами, мурами, вічними плотами тощо). На сьогодні це має і суто практичне значення.

У третьому розділі «Засоби для пішого пересування і перенесення вантажів вручну» досліджуються такі питання, як «посуд для перенесення їжі і напоїв», засоби для «транспортування продуктів харчування і малогабаритних вантажів», «пристрої для перенесення сільськогосподарських вантажів і будівельних матеріалів». Дослідження цих питань також ув'язується з природно-географічним середовищем, характером господарських занять та соціально-економічними умовами життя населення краю. Водночас діяв і чинник традиції, які визначали збереження українцями, в умовах іноетнічного політичного панування, свою національну специфіку. Авторові пощастило зібрати в Карпатах відомості про один із найархаїчніших елементів пересування людей — «снігоходи» (примітивні лижі) й дати опис цих снігоходів: «лапок», «сніголапок», «раків», «снігоступів» (с. 53—56).

Специфічними рисами горян був і посуд для перенесення їжі та напоїв, переважно дерев'яних (довбаних і бондарських) виробів, але рідке використання гончарних пристроїв. У книзі подані детальні описи з номенклатурою, місцевими відмінами різноманітних коновок, цеберок, пасківників, козубів, кошілів, бербениць, коробів тощо, а також коромисел, які використовувалися при транспортуванні вантажів. М. С. Глушко слушно робить висновок про генетичну спорідненість карпатського транспортного засобу «бесагів» (сакв) — двокамерних мішків, що були найдавнішим за походженням і універсальним засобом для транспортування різних видів вантажів.

Стосовно ж карпатських «тайстр» зазначимо, що аналогічна торбина з полотна побутувала на Сіверщині у литвинів майже під такою ж назвою — «кайстра». Маємо в них, отже, дуже давній український елемент матеріальної культури. М. С. Глушком зафіксовані та описані й ще ряд інших рідкісних засобів з полотна, шкіри чи ниток для транспортування речей або продуктів — «бруцани», «бордюги», «силки» тощо.

У розділі «Сухопутний гужовий транспорт українців Карпат» розглядаються засоби перевезення вантажів в'юком, верхова їзда, описані санні й колесні гужові види, способи спорядження вершників, збруї, сідел тощо. Це дозволило авторові зробити слушний висновок про «автохтонність спорядження Карпатського вершника і коня, його генетичний зв'язок із відповідним спорядженням загальносхіднослов'янської, давньоруської культури» (с. 86).

Карпати — унікальний край для дослідження архаїчних засобів пересування людини. М. С. Глушко не втратив свій шанс; він охарактеризував численні види різноманітних волокуш — попередників саней, з якими вони генетично споріднені. До речі, один із їх варіантів — «биндюхи» — проливає світло на походження назви одеських биндюжників. Загалом етимологічні роздуми автора, спроби віднайти коріння елементів номенклатури транспортних засобів, насамперед у давньоруській мові, заслуговують цілковитого схвалення. Зокрема, назва «гринджоли» широко вживалася до примітивних саней на Сіверщині у литвинів. На початку XX ст. гринджоли використовувалися для катання дітлахів із пагорбів. Можна без сумніву стверджувати про східнослов'янське походження цієї назви і їх місцеве походження.

Колісні транспортні засоби автор поділяє на дві підгрупи: «двоосьові чотириколісні вози та одноосьові двоколісні і одноколісні засоби пересування». Гадаємо, що «одноколісні» візки, тачки тощо явище порівняно пізнє й генетично інше; їх варто розглядати поза двома визначеними підгрупами.

У параграфі, присвяченому дослідженню карпатського колісного транспорту, грунтовно охарактеризовано різні види й варіанти возів та їх деталей, генезу, способи майстрування й запрягання, номенклатуру частин тощо. Автор виділяє два основні типи воза: «традиційний укаріїнський і модернізований». Перший затримався в Карпатах дещо довше, аніж в інших регіонах України. Значна увага приділена в цьому параграфі різноманітним одноосьовим візкам, у тому числі й місцевим «тачкам». Завершується опис колісних транспортних засобів висновком про східнослов'янську основу їх походження. Щодо упряжі — волової і кінної, способів їх кріплення, — то в Карпатах, як і на більшій частині інших регіонів України, пануючим був парно-яремно-дишловий спосіб запрягу.

З великим інтересом, як такий, що містить багато оригінальних відомостей, мовиться в розділі про «Сплав на ріках українських Карпат», тим більше, що цей транспортний засіб в Україні поширений лише в цьому регіоні. Специфіка гідромережі Українських Карпат зумовила високий рівень розвитку лісосплаву. М. С. Глушко вивчає його комплексно. У монографії висвітлюються правові та організаційні основи карпатського лісосплаву, способи доставки деревини до місць формування плотів, лісосплавні споруди, види сплаву лісу, технологія формування плотів, режим і масштаби сплаву лісу. При цьому автор вперше увів до наукового обігу чимало оригінальних фактів. Значного розмаху в лісосплаві набуло будівництво вздовж рік і потоків штучних водосховищ та інших збірників води із земляними дамбами, греблями, шлюзами тощо. Такі споруди визна-

чалися нерідко великими розмірами й вимагали значних людських зусиль. Загалом матеріал цього розділу дозволяє зовсім по-іншому уявити традиційний водосплавний промисел населення Карпат, порівняно з його описами в існуючих працях.

Скрупульозне вивчення шляхів сполучення і транспортних засобів Карпат дало авторові рецензованої праці підставу зробити висновок про єдність досліджуваного розділу матеріальної культури із загальноукраїнською, його глибоке східнослов'янське генетичне коріння.

Рецензована праця М. С. Глушка «Шляхи сполучення і транспортні засоби в Українських Карпатах» — перша спроба спеціального історико-етнографічного дослідження однієї з маловивчених царин традиційної культури в усіх її складових частинах. Скажемо щиро: рецензована праця — значний успіх ученого. Виконана вона із застосуванням комплексної методики на широкій джерелознавчій базі, із залученням великого експедиційного матеріалу. Але досліджені разом з тим поки що лише Карпати. У науковій розробці зазначеної теми зроблено, отже, тільки перший крок. Українська етнологія чекає такого ж скрупульозного вивчення народного транспорту стосовно й інших регіонів України. Отже у М. С. Глушка попереду велика дослідницька робота. Як кажуть у таких випадках, — у добру путь!

Володимир ГОРЛЕНКО

Київ

[1] *Приходько М. П.* Сухопутний транспорт на Україні // Нар. творчість та етнографія. — 1975. — № 5; *Вовк Хв.* Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Т. II. — Птб., 1916; Українці // Історико-етнографічна монографія (Макет), ч. II. — К., 1960. — С. 236—276; *Горленко В. Ф.* Транспорт і засоби пересування // Культура і побут населення України. — К., 1981. — С. 77—82.





З НАШОЇ ПОШТИ

ДИРИГЕНТ, КОМПОЗИТОР І ЗБИРАЧ ФОЛЬКЛОРУ ЯРОСЛАВ ПОЛЯНСЬКИЙ

З певним запізненням до нас надійшла сумна звістка, що в Отвоцку біля Варшави на 64 році життя помер визначний український диригент, музикознавець та композитор Ярослав Полянський, людина, яка ще за життя стала легендою.

Він народився в лемківському селі Полянах Горлицького повіту, 15 серпня 1930 р. 17-річним хлопцем його в рамках горезвісної акції «Вісла» переселено в Західну Польщу, де він зазнав жахливих митарств. Потяг до музики привів його у 1961 р. до Музичної академії ім. Шопена у Варшаві, звідки в 1964 р. його послано на річне стажування у Київ та Львів. Там він познайомився не лише з українською музикою, але й дисидентським рухом, за що потрапив у неласку влади і змушений був передчасно закінчити стажування. В тому часі, в умовах спланованої полонізації українців Польщі, він інтенсивно записував лемківські народні пісні. Понад 800 з них Я. Полянський опублікував на сторінках варшавської газети «Наше слово».

В 1972 р., коли Україною прокотилася чергова хвиля політичних арештів, він заснував у Варшаві чоловічий хор «Журавлі» із українців, розпорошених по цілій Польщі. Керувати таким хором було надзвичайно важко, бо фактично Я. Полянський з кожним членом працював індивідуально посередництвом листування і лише дуже рідко зміг скликати «Журавлів» на репетиції. Зате учасники працювали з великим завзяттям та захопленням і вже їхні перші концерти стали тріумфальними. «Журавлі» виступали не лише в Польщі, але й в Україні, Америці, Канаді та Західній Європі. Кілька концертів вони дали і на Пряшівщині, зокрема у Свиднику, Пряшеві та Кошицях.

В 1977 р. Я. Полянський при церкві отців Василіанів у Варшаві заснував Український камерний хор — молодіжний колектив, який спеціалізувався на виконанні української церковної музики. Хор дав сотні концертів, переважно в невеличких церквах, де жили українці, що роками не чули рідного слова і рідної пісні. Камерний хор часто виступав і поза межами Польщі, а в 1983 р. на Світовому фестивалі релігійної пісні в Римі здобув першу премію і став лауреатом цього престижного фестивалю. Переможцям фестивалю дав аудієнцію навіть папа римський Іоан Павло II.

Третім колективом Ярослава Полянського був хор «Тисячоліття», заснований 1988 р. Співпрацював він також з іншими хорами. Обробив майже двісті народних пісень, головним чином, лемківських, склав мелодії на десятки віршів сучасних українських поетів.

Хори Я. Полянського відіграли надзвичайно велику роль у справі відродження національної свідомості не тільки серед українців Польщі, але і в інших країнах. Їх репертуар записано на кількох грамофонних платівках та магнітофонних касетах. З цих хорів вийшло чимало диригентів.

Я. Полянський підготував до друку книжку записаних ним українських народних пісень. А записав він їх у Польщі понад п'ять тисяч (з мелодіями). Це велике багатство, яке чекає на свого дослідника.

Микола МУШИНКА

Пряшів

АРХІВ МАЙСТРА ЕТНОГРАФІЧНИХ ФОТОЗНІМКІВ

У липні 1995 р. пішов з життя відомий в колах київської інтелігенції фотограф Олександр Сланко, довголітній (з 1956 року) працівник ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Олександр Анатолійович народився 20 грудня 1928 року в м. Києві у родині службовців. Родина Сланків здавна була пов'язана з Києвом: дід Олександра Анатолійовича був відомим київським кравцем. Ще з дитинства Олександра захопила фотосправа, якій він і присвятив усе своє життя. Після закінчення фабрично-заводської школи і служби зв'язківцем в армії Олександр Сланко прийшов працювати в фото- та звуколабораторію Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії. З того часу його праця стає помітною складовою частиною діяльності Інституту. У фотоархіві художника збереглися знімки з численних етнографічних експедицій (Середня Наддніпрянщина, Слобожанщина, Донеччина, Поділля, Галичина, Закарпаття, Бойківщина і Гуцульщина). Тут знаходимо фото давніх церков, хат, стодол, криниць, народного одягу, народних свят по селах — численні миті із життя нашого народу. На сторінках часопису «Народна творчість та етнографія» з'явилося стільки знімків зразків народної вишивки, ткацтва, кераміки, різьблення, що з них можна б скласти розкішний фотоальбом витворів народних ремесел та декоративно-прикладного мистецтва України.

Довгі роки Олександр Анатолійович був фотолітописцем діяльності Інституту, яка була тісно пов'язана з культурним та науковим життям України. На його численних знімках залишилися увічненими Максим Рильський, Олександр Білецький, Євген Кирилюк, Іван Козловський, Олесь Гончар та багато інших видатних діячів нашої науки і культури. Його фото зберігають пам'ять про працівників інституту різних поколінь, інститутські заходи — вчені ради, засідання відділів, відзначення визначних дат та ін. Олександр Анатолійович був фотоілюстратором численних праць своїх колег, досліджень з поля етнографії, фольклористики, музикознавства, антропології, серії «Українська народна поетична творчість», праць «Українці» та «Українське мистецтво». Досвідчений майстер фотосправи, Олександр Анатолійович залишив працю своїх рук у всіх ділянках українського народознавства.

Майстер пішов із життя, але залишився його багатющий архів, що відображає діяльність академічного осередку народознавства в Україні за сорок років. Будемо сподіватися, що у майбутньому українським народознавцям вдасться хоч деякі з цих фотографій видати окремою книгою.

Надія ПАЗЯК

Київ



ТИСЯЧОЛІТТЯ МІСТА ПОЛОННОГО

Цього року невеличкому подільському містечку Полонному виповниться тисяча років. Його називали по-різному: «Полонное», «Полони», «Польний», а в давніх актах — «Полонная», «Полонное Великое», «Полонное Новое». Звідки пішла ця назва? У працях відомого дослідника Волині, церковного діяча XIX століття Миколи Теодоровича даються такі версії: назва міста пішла від слова «полонити», тобто «брати в полон», за другою — назву місту дали слов'янські племена поляни, які здавна населяли ці землі. Існує й така версія — назву взято від слова «полонь» — луг, сіножать, безлісе місце, що найбільше відповідає природному розташуванню міста.

Перші згадки про Полонне датуються 996 роком, коли князь Володимир Святославович приписав Полонне до Київської Десятинної церкви. З цього часу в літописах писалося так: «Полонний гряд Десятинної богородиці». Місто відвідували великі князі київські Володимир Святославович, Ярослав Мудрий, тут жив удільний князь Володимир Мстиславович, стояв зі своєю раттю біля Полонного князь Галицький Володимирко.

1241 року Полонне захопили і спалили татаро-монголи. Однак, завдяки вигідному для торгівлі розташуванню, воно швидко відродилося і вже в XIV столітті відігравало помітну роль в економіці держави. Але в 1366 році польський князь Каземир Великий здобув Волинь, і на основі договору Полонне відходить до Польщі, його власником стає князь Костянтин Острозький, а потім Януш Острозький. За часів князювання останнього, а саме в 1607 році, в Полонному завершено будівництво парафіального костьолу св. Ганни, який зберігся й досі.

У другій половині XVI століття Полонному було надано магдебурзьке право. Привілеї в управлінні містом дістали польські аристократи та багаті міщани. Проте магдебурзьке право певною мірою сприяло розвиткові ремесла і торгівлі. Далеко за межами князівства славились вироби Полонських гончарів, ткачів, ковалів, шевців, пивоварів, а особливо бондарів та мечників.

Тільки визвольна війна українського народу 1648—1654 років звільнила полончан від шляхетських поневолювачів. Повстанські війська Максима Кривоноса, не без допомоги місцевих жителів, здобули Полонне. Ареною жорстокої битви, яка тривала три дні і три ночі, стала фортеця. Народні повстання фактично не припинялись аж до другого поділу Польщі, за яким Волинь і Поділля відійшли до Росії.

Трагічною сторінкою в історії Полонного стала і Друга світова війна. Район було окуповано в липні 1941 року, а звільнено в січні 1944 року. Більше 6 тисяч полончан захищали Вітчизну, а 4 тисячі з них не повернулись до своїх домівок. Значними були втрати і серед мирних жителів: майже 9 тисяч чоловік було замучено, розстріляно, закатовано. В районі спалено 5 сіл, а в селі Воробіївці сталася страшенна кривава трагедія. В доли-

ну фашисти зігнали всіх жителів села і розстріляли. Дивом вдалось врятуватись тільки двом хлопчикам — Ватрасу Амбросію і Писарчуку Петру, які і сьогодні є живими свідками тієї трагедії.

В місті є історичні пам'ятки сивої давнини: це територія фортеці XII століття, костьол (1607 рік), територія монастиря XII століття, земляні вали, козацька могила. До більш пізніх історичних пам'яток належить Покровська церква.

Свого часу місто відвідувала Леся Українка. Зберігся будинок її дядька Петра Косача. Можливо, прекрасні місця на околицях Полонного навіяли поетесі сюжети її творів, зокрема «Лісової пісні».

Полонщина не має якихось особливих корисних копалин, але ті, що є, максимально використовуються: це гранітні поклади та глина, придатна для виробництва цегли.

Більшість жителів Полонного пов'язують свою долю з гончарним ремеслом, адже більше віку в місті працюють два підприємства: фарфоровий та керамічний заводи, а вироби П. Іванченка, В. Овчаренка, З. Олексенко, М. Козака, М. Бобика здобули міжнародне визнання.

Останнім часом в районі відроджуються національні традиції, обряди та звичаї. Ініціаторами цієї справи стали національні товариства української мови «Просвіта», єврейської та польської культури.

В місті працюють музична та художня школи, будинок творчості школярів, отже молодим талантам є де розвивати свої здібності.

Нещодавно в районі виявлено у великій кількості радонові води з цілющими властивостями. Сподіваємося, що санаторій, побудований на цих джерелах, незабаром стане реальністю.

Отаке воно, невелике провінційне українське містечко Полонне, місто-трудівник, яке за своїми щоденними клопотами підійшло до тисячолітнього ювілею.

Володимир СВЯТСЬКИЙ

Полонне

МІЖНАРОДНА КОНФЕРЕНЦІЯ «ВАСИЛЬ АВРАМЕНКО ТА СВІТОВА УКРАЇНСЬКА ХОРЕОГРАФІЧНА КУЛЬТУРА»

Нещодавно у приміщенні Українського державного центру культурних ініціатив відбулася друга міжнародна науково-практична конференція «Василь Авраменко та світова українська хореографічна культура», присвячена 100-річчю від дня народження видатного діяча української національної культури. На ній вперше були розглянуті такі проблеми, як праця митця в професіональному театрі Миколи Садовського, де він почав своє сходження до великого мистецтва танцю, його діяльність у Польщі, Чехії, США та Канаді, проаналізовано творчість у кіномистецтві, співдружність з Василем Верховинцем, перебування у Франції, на західноукраїнських землях у 20-х рр., внесок митця у світову хореографічну культуру. Чимало матеріалів і документів було обнародувано вперше, особливо це стосується архіву В. Авраменка, який зберігається у рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Для молодих дослідників тут невичерпне джерело тем.

Конференцію відкрив директор Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України О. Костюк вступною промовою «Українське народознавство і В. Авраменко». З науковими доповідями та повідомленнями виступило 34 учасники, які висвітлили життєвий і творчий шлях В. Авраменка, аспекти майстерності та суспільно-політичної діяльності, визначали його внесок у розвиток вітчизняного та зарубіжного мистецтва. «Українська культура в контексті взаємин із світовою культурою» — тема доповіді голови Національної комісії з питань

повернення в Україну культурних цінностей при Кабінеті Міністрів України, голови організаційного комітету по вшануванню пам'яті В. Авраменка О. Федорука. Зацікавили присутніх виступи Ю. Станішевського «Василь Авраменко і українська хореографічна культура», Л. Барабана «Василь Авраменко в театрі Миколи Садовського», Р. Пилипчука «Василь Авраменко в Галичині та на Волині», Н. Шумади «Фольклор української діаспори», В. Юзвенко «Народна творчість Придніпров'я», Ф. Погребенника «Спроба осмислення мистецтва Василя Авраменка в науковій літературі», П. Білаша «В. Авраменко і українське танцювальне мистецтво 10-х — 30-х років XX століття», Г. Веселовської «Символічний діалогізм української хореографії від обряду до танцю», В. Коломійця «Становлення художніх принципів балетмейстерського мистецтва».

Було наведено чимало нових, досі невідомих фактів діяльності В. Авраменка, де розкрилися методи його праці, художньо-стильові особливості.

Зарубіжні гості внесли багато нових матеріалів, які доповнили сучасне уявлення про творчість Василя Авраменка. Це виступи А. Ногачевського «Вплив В. Авраменка на сучасний український танець в Канаді» (Канада), Г. Лагойцюка «Василь Авраменко в українській діаспорі Франції» (Франція), Б. Черевика «Музика Василя Авраменка без танців. Музика танців Василя Авраменка» (Канада).

На конференції прозвучали повідомлення про традиції В. Авраменка на Черкащині, його вшанування в Корсунь-Шевченківському краї, роль і значення В. Авраменка в кінематографії України та західноєвропейському й американському кіномистецтві. Виступали педагоги Київського державного інституту культури, майстри сучасного хореографічного мистецтва.

Під час роботи міжнародної науково-практичної конференції було відкрито пам'ятник В. Авраменку в Стеблеві на Черкащині. Діяла величезна фотоілюстративна виставка. Перед учасниками та гістьми конференції виступали народний ансамбль танцю «Покуття» (Коломия), дитячий фольклорний ансамбль танцю «Провесінь» (Бровари на Київщині). Студенти кафедри хореографії Київського державного інституту культури показали свою програму. Відбулося також відкриття виставки «Стеблівські пейзажі», присвяченої 100-річчю від дня народження Василя Авраменка (художник С. Хохлов).

На підсумковому засіданні прийнято рекомендації та рішення щодо подальшої популяризації творчості В. Авраменка, вивчення його спадщини та видання спеціальної літератури про життя і творчість уславленого митця.

Леонід БАРАБАН

Київ

КОНФЕРЕНЦІЯ ФОЛЬКЛОРИСТІВ У ТЕРНОПОЛІ

У час, коли світ відзначає 50-ліття закінчення Другої світової війни, повсюдно, особливо ж у Східній Європі та на теренах колишнього СРСР, посилився інтерес до історії антитоталітарних рухів XX ст. Важливим документом, який допомагає об'єктивно оцінити неоднозначні події епохи є усна народна творчість. В Україні, як відомо, упродовж семи десятиліть різноманітними окупаційними режимами жорстоко переслідувався опозиційний до влади фольклор та його носії.

Здавалося б, що після стількох років тотальних гонінь український протирежимний фольклор 1920-х — 1980-х мав би якщо не згинути, то принаймні помітно збідніти жанрово й тематично. Та записи останніх років, зроблені в різних місцевостях України, засвідчують велике розмаїття цього донедавна забороненого фольклорного пласту. Все частіше у наукових і популярних виданнях з'являються повідомлення, що піднімають питання генези, фольклорної специфіки матеріалу. Та загалом, робота в даному на-

прямі потребує пильнішої уваги фольклористів, а передусім збирачів. Адже з кожним роком все менше стає основних носіїв уснопоетичної творчості часів Голодомору, польської та румунської окупацій Західної України, національно-визвольної боротьби 1940—1950 рр.

Саме з метою активізації праці дослідників та популяризації цього маловідомого й маловивченого фольклору в Тернополі 11 лютого 1995 р. силами обласного правління «Просвіти» було проведено науково-практичну конференцію «Антиокупаційний фольклор України 1920—1980 років».

Доповідями учасників було охоплено уснопоетичну творчість різних регіонів України, починаючи з періоду визвольних змагань УНР 1918—1919 рр. до часів т. зв. перебудови. Зокрема, унікальні зразки сатиричних пісень, які зродилися на хвилі збройної боротьби УНР, аналізував доцент Тернопільського педінституту М. Чорнописький у доповіді «Фольклорні мотиви антиокупаційної сатири в періодиці 20—40 рр. XX ст.». Його тема має підзаголовок: «З нотаток недопаленого у «спецфондах». Сотні частівок, віршованих куплетів, анекдотів, у яких висвітлюється антиукраїнська політика більшовизму, записав у Східному Поділлі краєзнавець із Вінниччини В. Вовкодав. Зібрані матеріали легли в основу його повідомлення «Режим часів Голодомору в пам'яті подолян». Про історичні пісні Західної України 1920—1930 років йшлося у доповіді Р. Крамаря «Антиокупаційний фольклор Галичини міжвоєнного періоду». Доповідач вказав на те, що саме міжвоєнні уснопоетичні твори, які виникли за польської окупації Західної України, є прямими попередниками повстанської пісенності.

Пісням Української Повстанської Армії присвячено доповіді двох науковців із Тернопільського педінституту. Професор В. Мельничайко («Щире слово від серця народного») розглянув мовні особливості повстанських співанок, вказав на об'єктивні причини поетичної недосконалості ряду партизанських творів. Аспірант П. Шимків докладніше зупинився на історизмі повстанських пісень («Документалізм повстанської лірики»).

Фольклорні новотвори останніх років проаналізовано львів'янином Б. Фотюком («Сучасний політичний анекдот») та тернопільцем В. Ханасом («Політичний фольклор сучасного українського села»).

Питань жанрової специфіки неоднорідного фольклорного матеріалу, насназненого політичними ідеями, торкнувся аспірант Львівського держуніверситету Я. Гарасим («Політичні жанри фольклору»). У своїх висновках він опирається на праці М. Драгоманова.

В ряді доповідей тернопільських краєзнавців аналізується різножанровий фольклор окремих районів, сіл. Прикметно, що активну участь у роботі конференції взяли колишні учасники УПА, творці й носії фольклору 1940-х — 1950-х, які своїми спогадами та піснями прикрасили хід конференції.

«Сучасний український інтелігент в селі й місті, — зазначено в резолюції конференції, — якщо він патріот, не має права стояти осторонь від збирання і вивчення антиокупаційної народної творчості».

Ростислав КРАМАР

Тернопіль

ФОЛЬКЛОРИСТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ ДО 100-річчя В. ПРОППА

15—20 травня 1995 р. у Санкт-Петербурзі відбулася міжнародна конференція «Спадщина В. Я. Проппа в сучасній науці», присвячена 100-річчю від дня народження вченого. Її було організовано Санкт-Петербурзьким державним університетом, Російським етнографічним музеєм, Музеєм антропології та етнографії ім. Петра Великого (Кунсткамера) Російської АН, Інститутом російської літератури (Пушкінський Дім) Російської АН.

Конференція зібрала представників багатьох країн світу. Крім російських вчених, у її роботі взяли участь дослідники з Великобританії,

Німеччини, Франції, Норвегії, США, Угорщини, Сербії, Румунії, Литви, України. На пленарних засіданнях та сесіях було заслухано близько 60 доповідей, присвячених сучасним проблемам фольклористики та етнології. Від американських фольклористів роботу конференції привітав А. Дандис та його колеги з Північноамериканського фольклорного товариства.

Ідеї В. Проппа — визначного вченого, наукові студії якого відкрили нову епоху не лише у царині казкознавства, але й відіграли істотну роль у становленні та розвитку структурних методів дослідження, збуджують теоретичну думку, привертають увагу не лише фахівців, які цікавляться традиційною культурою, а й вчених суміжних ділянок — літературознавців, мовознавців, культурологів, істориків. Тому проблематика конференції була різноманітною й охоплювала широке коло питань, зокрема таких, як природа та специфіка фольклору, типологія фольклорно-етнографічних зв'язків у культурі, порівняльно-типологічне дослідження епосу, ґенеза та структура фольклорної прози, поняття фольклорного тексту.

Виголошені доповіді засвідчили актуальність спадщини В. Проппа для наукового поступу сучасності та продемонстрували надзвичайну плідність застосовуваних методик і вихід їх на новий рівень, коли структурний аналіз стає важливою й неодмінною передумовою глибоких розвідок у царині семантики та генетичних студій. Широта й розмаїтість тематики доповідей, що у методичних засадах дослідження та проблематиці були пов'язані з ідеями В. Проппа, відбивають масштабність наукових інтересів видатного вченого. На цьому наголосив, зокрема, у своїй доповіді «Спадщина В. Я. Проппа-фольклориста» Б. М. Путилов. Він підкреслив також роль вченого у відродженні науки на нових теоретико-методологічних засадах, створенні цілісної теорії фольклору, розробці методу етнографізму як одного з найбільш плідних у сучасній фольклористиці, звернув увагу на глибинну внутрішню взаємопов'язаність та нерозривність у розвідках В. Проппа морфологічного та ґенетичного аспектів дослідження, надзвичайне відчуття традиції, форми, архаїки, яке дослідник виявляв у своїх роботах.

Значна кількість доповідачів поділилася спогадами про вченого, його тернистий шлях у науці. Особливо відзначаючи надзвичайну наукову сумлінність та вимогливість дослідника, його принциповість та високі громадянські якості, що забезпечили вплив його робіт і особистості на багатьох вчених-сучасників, фахівців у різних царинах науки не лише ґуманітарного циклу. На цьому, зокрема, наголосили у своїх доповідях К. Чистов, А. Муратов, І. Земцовський, О. Горєлов та ін.

Цікава інформація про матеріали архіву В. Проппа наведена у доповіді А. Мартинової «Архів В. Я. Проппа в рукописному відділі Інституту російської літератури (Пушкінський Дім) РАН».

Проблеми методології фольклористичних досліджень розглядалися багатьма доповідачами, зокрема Є. Костюхіним («Дві методології: Пропп та Никифоров»).

Значну увагу учасників конференції привернули структурно-генетичні та семіотичні аспекти розгляду окремих фольклорних та етнографічних реалій. Надзвичайно цікаві спостереження такого плану містили доповіді А. Байбурина «Ритуальні мотиви «створення» людини», Т. Михайлової «Міфологічна функція кольору в ірландському фольклорі», О. Лисенка «Реконструкція архаїчних форм культури в ритуалі», Д. Несанеліса, В. Шарапова «Мотив розгойдування в традиційному світогляді та ритуалі», Н. Криничної «Нитка життя (ремінісценції образів божеств долі в міфології, фольклорі, обрядах та віруваннях)», Т. Новичкової «Золото у специфіці ментальності російської традиційної культури (до проблеми іншого (золотого) царства у Проппа)». Значення ідей В. Проппа для дослідження національних казкових традицій розглянули у своїх доповідях Милошевич-Джорджевич Нада («Структурна теорія Проппа та дослідження сербської казки»), І. Кріза («Роль Проппа у інтерпретації угорських наративів»), Л. Уорнер («Вплив В. Я. Проппа на роботи англійських дослідників»), а можливість застосування його методики для розгляду літературних явищ — Д. Бургардт («Роль теорії Проппа для дослідження літературних текстів»).

Розгляду різних аспектів сміхової традиції були присвячені доповіді В. Колесова («Сміх») та Е. Каман («Семантика комічних форм у працях Проппа»).

Різноманітні проблеми, пов'язані з дослідженням казки — одного з головних об'єктів наукових інтересів В. Проппа, були розглянуті у доповідях В. Ерьоміної «Заветные» казки М. Ончукова», К. Корепової «Лубочна картина як жанр» та Т. Шукліної «Еволюція жанру побутової казки в російському фольклорі». Можливості нової структурної методики дослідження казки продемонструвала Б. Кербеліте («Через структуру казки до її історії»). Плідним видається і запропонований Т. Бернштам («Російська казка: феномен і дійсність») феноменологічний підхід до вивчення казки, при якому вона розглядається «зсередини» культури, осмислюється специфіка її функціонування у селянському побуті та особливості символічного коду, якими зумовлюється характер побутування. Цікавим є і погляд на казкаря як на медіатора казкового тексту та розгляд казки у категоріях мовленневої діяльності (Н. Герасимова «Фігура медіації у російській чарівній казці»).

Проблеми історичної поетики епічних жанрів були у центрі уваги В. Гацака («Стильові пласти російського епосу в історичній перспективі»), А. Астаф'євої («Просторові константи російського епосу в структурі тексту (історико-функціональний аспект)»), В. Бахтіної («Поетика «християнського епосу» у світлі ідей В. Я. Проппа»).

Учасники конференції приділили багато уваги дослідженням у царині структури й морфології фольклорних наративів (І. Амроян «Про типологію ланцюгових структур у казковій прозі», Н. Лазовська «Казковий сюжетний тип: проблеми генези та структурного моделювання», Т. Шенявська «Морфологія саги» та ін.).

Дослідженню особливостей функціонування фольклорних текстів у традиції, специфіки виконавства та проблем текстології були присвячені доповіді Р. Александер «Пропп і Перрі: структура та виконання», А. Штерн «Морфологія відтворення та сприйняття казки», О. Бріциної «Прозаїчний наратив як об'єкт текстології фольклору».

Нетрадиційні підходи до проблем класифікації фольклорних жанрів запропонували І. Смирнов («Система фольклорних жанрів») та С. Адоньєва («До проблеми класифікації традиційного фольклору»). Конференція засвідчила плідність запропонованих В. Проппом підходів до вивчення явищ традиційної культури, показала їх широкі можливості. Співзвучність поглядів вченого сучасним уявленням про фольклор зумовила актуальність його думок та забезпечила здатність запропонованих ним методик дослідження до вдосконалення через збагачення новітніми фольклористичними ідеями.

Олеся БРІЦИНА

Київ

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ, ПРИСВЯЧЕНА ПОХОВАЛЬНИМ ОБРЯДАМ

Поховальній обрядовості, а також комплексу уявлень, пов'язаних з поховальними ритуалами, якоюсь мірою не таланить на увагу дослідників. До цієї проблеми науковці звертаються набагато рідше, ніж, скажімо, до календарної чи весільної обрядовості. Тому саме поховальним обрядам та уявленням про потойбічний світ була присвячена IV міжнародна сесія в рамках дослідницької програми «Духовність народів Центрально-Східної Європи», фундатором якої став польський журнал «Музика кресов».

Сесія проходила в Любліні наприкінці минулого року. В ній взяли участь науковці з Польщі, Литви, Беларусі, Росії та України. Тема сесії — «Культ померлих». У доповідях висвітлювалися проблеми вивчення поховального обряду, міфологічного образу потойбічного світу, «подорожей» померлих на «той» світ. Зокрема, на ці теми зробили доповіді польські етног-

рафи Я. Колчинський з Варшави («З цього світу на «той» світ») та А. Ковальська-Левицька («Ритуал поховальний — мета й символіка діянь»). Археологи А. Коковський з Польщі (Люблін) та В. Мустейкіс з Литви (Вільнюс) свої доповіді присвятили символіці поховального обряду народів, що проживали в давнину на теренах Польщі й Литви. До теми «мандрівок» померлих у потойбічний світ звернулися литовські етнографи Р. Меркене та Г. Береснявічюс з Вільнюса. Вони розглянули уявлення литовців про мандри душі померлого й відображення їх у поховальній та поминальній обрядовості. Цій же проблемі присвятила свій виступ, побудований на матеріалах голосінь білорусів, і фольклорист з Мінська Г. Тавлай. До українського матеріалу звернувся І. Мацієвський з Санкт-Петербурга. Його доповідь була присвячена виявленню глибинної семантики та структури поховального обряду українців Червоної Русі.

Ряд цікавих доповідей виголосили науковці з України. З Інституту народознавства НАН (Львів) виступили Р. Кість та М. Маєрчик. У своїй доповіді Р. Кісь торкнувся крос-культурних коваріацій уявлень, пов'язаних зі смертю, як індикатора типу культури. М. Маєрчик проаналізувала поховальний обряд українців карпатського регіону, як «ритуалу переходу» (причому, переходу й самого небіжчика, і всього колективу) у відповідності з класичною схемою А. Ван-Геннепа. В. Крисаченко (Ін-т філософії НАН, Київ) розглянув зміст есхатологічних мотивів у світогляді українців та їх залежність від матеріальних умов життя людей і стану збереженості традиційних цінностей народної культури. Доповідь Ю. Шилова (Ін-т археології НАН, Київ) була присвячена моделюванню образу потойбічного світу в похованнях племен епохи міді-бронзи, що мешкали на території України, а також залежності типу поховань від світогляду людей, типу суспільства, соціальних структур, політичної обстановки. Темою виступу В. Балушка (ІМФЕ НАН, Київ) стали «мандрівки» в потойбічний світ в ініціаціях стародавніх слов'ян, а також сама картина «того» світу, що вимальовувалася в ході реконструкції ініціаційних ритуалів.

Василь БАЛУШОК

Київ

МИКОЛА ГОРДІЙЧУК
(некролог)


М. М. Гордійчук

Музична громадськість України зазнала великої втрати. На 77-му році життя помер видатний український музикознавець, музично-громадський діяч, заслужений діяч мистецтв України, лауреат премії імені М. Лисенка Микола Максимович Гордійчук.

Народився він 9 травня 1919 р. в с. Чорнорудка Ружинського району на Житомирщині в родині сільських трударів. Вищу музичну освіту здобув у Київській консерваторії імені П. І. Чайковського.

Микола Максимович — солдат-фронтовик Другої світової війни. По її закінченні, вже в студентські роки, стає вельми активним діячем Спілки композиторів України. В її лавах пройшов складний, майже піввіковий творчий шлях — від початкуючого критика до

заступника голови правління та секретаря Спілки композиторів України.

Водночас доля музикознавця пов'язується з Академією наук, де він розгортає багатогранну наукову та культурологічну працю, в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського як науковий співробітник, завідуючий відділом музикознавства, заступник директора інституту.

На терені цих двох осередків української культури якнайширше й найяскравіше реалізується непересічний талант Гордійчука — дослідника історії української музики і народної творчості, музичного критика і публіциста, педагога-вихователя і громадського діяча.

Міністерство культури України постійно вдавалося до консультативних послуг Гордійчука під час визначення цінності творчого доробку українських композиторів та у зв'язку з реалізацією численних заходів у музично-культурному житті народу.

Перу Миколи Гордійчука належить понад 500 наукових праць — книги, брошури, статті, розвідки, рецензії, присвячені актуальним проблемам історії і сучасності. Цей значний спадок охоплює величезне коло питань музичної українікн — від поглибленого дослідження української класичної композиторської школи (творчість М. Лисенка, М. Леонтовича, В. Лятошинського, Л. Ревуцького та ін.) до критичного висвітлення творчого доробку композиторів — учнів і послідовників цієї школи (музика братів Майбород, Л. Дичко, В. Зубицького, І. Карабиця, В. Сильвестрова, М. Скорика, С. Станковича, А. Філіпенка). Цим самим спектр музикознавчих першовідкриттів Миколи Гордійчука вже само по собі становить повчальний документ про історію української музики в контексті світової культури.

Велику роль М. Гордійчук відіграв у відродженні в повоєнний період української фольклористики як збирацької, так і видавничої. Йому належить першість у виданні корпусу пісень під різними назвами. Він брав активну участь у багатьох фольклорних експедиціях, уклав кілька пісенних збірок, таких, як «Українські народні пісні» (1951), «Українські радянські народні пісні» (1955), «Українські народні пісні» (1958), «Українські народні пісні» (1979) та ін. М. Гордійчук підтримав започаткування видання серії «Українська народна творчість», підготував до друку фольклорну спадщину М. Лисенка, П. Сокальського, П. Демуцького, М. Грінченка.

М. Гордійчук створив свою наукову школу в українському музикознавстві, підготував близько тридцяти кандидатів наук і значну кількість докторів. Він був одним з найактивніших музично-громадських діячів і завжди перебував на вістрі музичного життя.

Всіх, хто добре знав Миколу Максимовича, хто спілкувався з ученим, вражали його енциклопедичні знання в галузі історії рідної культури та якесь особливе, трепетне ставлення до її духовної неповторності, ментальності. Ця остання, будучи трансформована у музично-патріотичну стихію, пройняла всю Гордійчукову спадщину, починаючи з аналітичних екскурсів у сиву давнину музичної України і кінчаючи пристрасним словом про творчі новації композиторів-сучасників.

Світла пам'ять про Миколу Максимовича Гордійчука назавжди лишиться в серцях тих, хто знав його.

ВАЛЕРІАН ДОВЖЕНКО
(*некролог*)

5 січня 1995 року, за кілька місяців до свого 90-річчя, помер доктор мистецтвознавства, професор Валеріан Данилович Довженко, відомий музичний критик і дослідник історії вітчизняної музики, композитор і музично-громадський діяч.

Народився В. Д. Довженко 27 вересня 1905 року в Ростові-на-Дону. 1931 закінчив Харківський музично-драматичний інститут по класу фортепіано П. К. Луценка, в 1936 — аспірантуру за фахом «історія музики» при Харківській (керівник С. С. Богатирьов) та Київській консерваторіях (наукові керівники П. О. Козицький, Л. М. Ревуцький).

Вже в роки навчання музикант переймається ідеями будівництва соціалістичної культури, стає активним діячем тодішніх музично-громадських організацій — Всеукраїнського музичного товариства ім. М. Д. Леонтовича і Всеукраїнського товариства революційних музикантів (1926—28), Асоціації Пролетарських Музикантів України (1929—32), новоствореної Спілки композиторів України, в якій на різних етапах був референтом по пропаганді. Згодом членом правління, головою музикознавчої секції тощо.

Власне трудова діяльність музикознавця почалась з посад референта Головреперткому в музичних справах при Наркоматі освіти УРСР (1928—30), директора Всеукраїнського Методичного кабінету художньої самодіяльності (1931—32), старшого інспектора відділу музики Управління в справах мистецтв при Раднаркомі УРСР (1939—41) та ін. Паралельно він працював викладачем у Харківському музично-драматичному інституті (1932—34), Київській консерваторії і музучилищі (1935—40). В 1941—45 роках перебував у лавах Радянської армії. Своєрідною пам'яткою про цей час став упорядкований ним збірник пісень бійців 3-го Українського фронту (Відень, 1945).

Розквіт наукової, науково-організаційної і творчої діяльності В. Д. Довженка припадає на повоєнний період, на час його майже 30-річної праці в стінах Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії. Тут він обіймав посади зав. відділом музики і музичного фольклору (1945—53), заступника директора з наукової частини (1953—60), завідуючого відділом музикознавства (1960—72), старшого наукового співробітника (1972—74). Тут він захистив кандидатську (1949) і докторську (1969) дисертації, здобув звання професора (1973). Тут були створені його основні музикознавчі праці. Це насамперед «Нариси з історії української радянської музики» в 2-х томах (К., 1957, 1967) та інші праці з історії вітчизняної музики і музичної фольклористики. Це також монографічні нариси життя і творчості шановного ним В. С. Косенка, П. І. Ніщинського, статті про російсько-українські музичні зв'язки та ін.

В. Д. Довженко — автор понад 200 журнальних і газетних статей (перша з них датується 1927 роком). В них порушувались актуальні для свого часу питання з різних ділянок музичного життя, творчості, виконавства тощо. Його критико-публіцистичні виступи спрямовувались на захист класичних традицій і утвердження засад національного українського мистецтва, рідного фольклору. Не завжди його судження були переконливими за змістом і виваженими за формою, але вони висловлювались відкрито й послідовно, і з ними можна було сперечатись — на рівних. Непідробний демократизм, доброзичливість (при зовнішній суворості) і дбайливе ставлення до молоді сприяли консолідації і творчому зміцненню керованого ним відділу музикознавства.

В. Д. Довженко — автор понад 60 фортепіанних та камерно-інструментальних творів для дітей і юнацтва, низки романсів і пісень.

IN THIS ISSUE

НА ОБКЛАДИНЦІ: 1 с. Микола Стратилат. «Пам'ятник Великій княгині Ользі» гравюра, рік 1996, Київ, 4 с. Василь Перевальський. Квітневе вітання. Ліногравюра. К. 1990.



Власенко П. І. (1900—1960) — відома майстриня українського декоративного мистецтва. Народилася і розпочала творчу діяльність в с. Веселинівці (Переяславщина), що з XIX століття відома як один із важливих осередків збереження й відродження народного вжиткового мистецтва, яке крізь віки пронесло стародавні традиції, зокрема, риси «козацького бароко». З цим мистецтвом, з традиціями народного декоративного розпису тісно пов'язані всі кращі твори П. І. Власенко. За її ескізами виготовлено багато високохудожніх килимів, вишитих панно, ваз і кахлів, декоративно оздоблено ряд громадських і житлових будинків, зокрема Палац культури у Новій Каховці. 1937 року твори П. Власенко експонувалися на Міжнародній виставці в Парижі, де авторку нагороджено Срібною Медаллю (Дет. про її творчість див. журнал «Народна творчість та етнографія», 1967, № 3).

Індекс 74328

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ



ISSN 0130-6936. Нар. творчість та етнографія, 1996, № 1

НАУКОВА ДУМКА